Ü B E R W E R T E U N D N O R M E N

Grundlegungen für eine Theorie des Handelns und der Gesellschaft

KRITIK DER "SOZIOLOGIE" ALS METAPHYSIK

D I S S E R T A T I O N

zur

Erlangung des Grades eines Doktors der Erziehungswissenschaften an der Pädagogischen Hochschule Ruhr in Dortmund

vorgelegt von

S U S A N P R Ö S E L

Hagen

1977

Drucklegung : J U L I 1 9 7 8

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538104_0007

Ü B E R W E R T E U N D N O R M E N

Grundlegungen für eine Theorie des Handelns und der Gesellschaft

KRITIK DER "SOZIOLOGIE" ALS METAPHYSIK

D I S S E R T A T I O N

zur

Erlangung des Grades eines Doktors der Erziehungswissenschaften an der Pädagogischen Hochschule Ruhr in Dortmund

vorgelegt von

S U S A N P R Ö S E L

Hagen

Drucklegung : J U L I 1 9 7 8

Referent : Prof. Dr. Konrad Pfaff
Koreferent: Prof. Dr. Hans-Günter Rolff

Tag der mündlichen Prüfung : 2o. Okt. 1977

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

G L I E D E R U N G

I. EINLEITUNG

II. DIE ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER BEGRIFFLICHKEITEN ENTWICKELT-WARENPRODUZIERENDER GESELLSCHAFTEN

1) HOMER UND DER BEGINN ENTWICKELT-WARENPRODUZIERENDER BEGRIFFLICHKEITEN

2) DIE BAUSTEINE DER theōria

a) Das Bild vom Menschen

b) Der explizite Begriff vom Menschen

c) Die erste Synthese

d) Recht, Gesetz und Maß

e) Die entwicklung des Äquivalents

3) DIE ENTWICKLUNG DER theōria

a) theōria der offenen Paradoxai

b) Versuche der Vereinheitlichung und Fundierung

4) DIE VOLLENDETE theōria

III. THEORIA UND DIE FOLGEN FÜR DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

1) HANDELN

2) GESELLSCHAFT

3) DER GEWÄHRTE ZUSAMMENHALT: "WERT" UND "NORM"

IV. DIE KONSEQUENZEN - UND EIN AUSBLICK FÜR DIE "SOZIOLOGIE" ALS "WISSENSCHAFTLICHE DISZIPLIN"

V. LITERATURVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit wird sich mit "Werten" und "Normen" auseinandersetzen im Rahmen von "Grundlegungen für eine Theorie des Handelns und der Gesellschaft"; und dies bedeutet, dass sie sich, ausgehend von einer Reihe von Begriffen, mit der "Soziologie" und deren historischer Determiniertheit sowie mit "soziologischem" Selbstverständnis auseinandersetzen wird und all dies in einen historischen Bezug stellt.
Die Verbindung eines entsprechenden Titels mit einer derartigen Problemstellung dürfte ungewöhnlich und möglicherweise auch unmotiviert erscheinen.
Darum ist eine besondere Begründung zu geben für die Wahl des Themas und die damit verbundene - und, wie die vorliegende Arbeit erweisen wird, auch einzig möglich zu verbindende - Problemstellung, die hier verfolgt werden wird.
Es sei schon an dieser Stelle darauf verwiesen, dass die Aussagen dieser Arbeit nicht nur für jenen bestimmten Bereich gelten, den der Titel verheissen könnte, sondern dass sie - gerade mit dem und durch den Titel aus Ausgangspunkt - ihn weit überschreiten werden und auch notwendigerweise überschreiten müssen. Die Arbeit geht von dieser Notwendigkeit aus; das Ergebnis selbst wird der beste Nachweis sein für die Richtigkeit dieses Vorgehens.

Wenn die vorliegende Arbeit sich mit "Soziologie" und "soziologischem" Selbstverständnis auseinandersetzen wird ausgehend von einer Reihe von "soziologischen" Begriffen, so wird sie unweigerlich zugleich auch Auseinandersetzung mit Grundlagen des Materialismus' und

der materialistischen Geschichtskonzeption darstellen, ohne dass sie sich dies explizit zur Aufgabe macht; wie dementsprechend ihre Ergebnisse sowohl dem expliziten Titel entsprechen, als auch Ergebnisse über diesen Titel hinaus, ja scheinbar unabhängig von dem Titel sein werden.

Wenn für diese Arbeit der Titel gewählt ist "Über Werte und Normen - Grundlegungen für eine Theorie des Handelns und der Gesellschaft", so ist damit von vorneherein einer Hypothese Ausdruck verliehen, welche die vorliegende Arbeit beweisen soll und wird: Dass die Theorie der "Werte" und "Normen" immer zugleich auch eine Theorie des "Handelns" und der "Gesellschaft" ist; und andersherum gibt es keine Theorie des "Handelns" oder der "Gesellschaft", die nicht zugleich Theorie der "Werte" und "Normen" wäre.

"Handeln", "Gesellschaft", "Werte" und "Normen" stellen eine Begriffsgruppe dar, in der sich ein jeder Begriff nur durch die anderen Begriffe konstituieren kann; und der da, wo er ausgesprochen wird ohne die anderen, diese implizit mit sich bringt. "Begriffsgruppe" bezeichnet hier, dass sich die "Begriffe" zwar selbstverständlich einzeln identifizieren lassen, dass sie sich aber immer nur in gerade ihrer Gebundenheit (an- und durcheinander) realisieren. Es wird also im Folgenden nur noch von "Begriffen", "Begriffsgruppen" und in einigen Fällen von "Namen" gesprochen werden.

Die zweite Hypothese muss formulieren, dass das Vorkommen der Begriffsgruppe "Handeln", "Gesellschaft", "Wert", "Norm" einzig und allein ein historisches

Problem ist: was nichts anderes besagt, als dass diese Konstituentien der "Soziologie" - und damit die Disziplin "Soziologie" selbst - nichts anderes sind als eine bestimmte historische Erscheinung, bzw. die Erscheinung einer bestimmten Geschichtlichkeit.
Das heisst, dass die "Soziologie" in sich und durch sich ein bestimmtes Bild der Welt aufstellt, das in seiner Spezifik historisch bedingt und wie andere geschichtliche Gegenstände vergänglich, d.h. relativ ist. So wird "Soziologisches" zuallererst immer selbst als "historischer Gegenstand" zur Debatte zu stehen haben.

Es dürfte klar sein, dass bereits an dieser Stelle bei aller Gebundenheit an den Titel - gerade auf Grund dieser Bindung - der Rahmen der "Soziologie" schon überschritten ist:
wenn die "soziologische" Begriffsgruppe sich als zuallererst "historisches Problem" herausstellt, so lässt sich die Auseinandersetzung mit "Werten" und "Normen" gar nicht von innerhalb der "Soziologie" betreiben. Da also, wo man sich mit "Werten" und "Normen" wirklich auseinandersetzen will - und nicht nur bestehende Leerformeln anerkennend mit irgendwelchem Füllmaterial anreichern will, ohne dementsprechend dabei die Leerform notwendigerweise unhinterfragt lassen zu müssen - wird man sich einer viel weitreichenderen Problematik zu stellen haben: und damit den engen ("soziologischen") Rahmen von "Wert" und "Norm" zu überschreiten haben, gerade um zu einer Aussage über explizit "Werte" und "Normen" zu gelangen.
In der zweiten Hypothese ist genau dieser Tatbestand präzisiert und eine Begründung angezeigt.

Die Bedeutung dieser letzten Aussage aber lenkt das Interesse auf eine weitere Frage, die zugleich die dritte Hypothese ist: dass die "Soziologie" am Beispiel ihrer konstitutiven Begriffsgruppe und der darin geprägten Begriffe in ihrer Historizität keine Innovation ist, sondern dass sie etwas seit langem "Tradiertes" darstellt. "Innovation" soll heissen: aus sich selbst neu geschaffen - "Tradierung" soll heissen: Vorausgegebenes in modifizierter Gestalt zu überliefern und zu bewahren.

Dies mag in gewisser Hinsicht banal klingen; denn wenn auch die "Soziologen" selbst gerne dazu neigen, sich in vielen "Geschichten der Soziologie" als selbstgezeugte darzustellen,[1] so gibt es doch selbstverständlich ausserhalb der "Soziologie", in anderen Disziplinen, "Begriffsgeschichten" oder "Motivgenesen"; und ebensolche lassen sich auch für "Handeln" etc. erstellen, bzw. sind längst erstellt:
als banal könnte man den Aufwand vorliegender Arbeit verstehen, würde man sie eben ganz einfach in diesem Sinne als "geistesgeschichtliches" oder "sozialphilosophisches" Unternehmen neben der "Soziologie" ansehen.

Die Antwort darauf aber liegt im weiteren Vorgehen; denn wenn man die Frage der Historizität weiterführt, so wird man - und dies ist die vierte Hypothese - zu dem Ergebnis kommen, dass sich in der "Soziologie" am Beispiel ihrer Begriffe und ihrer konstitutiven Begriffsgruppe eine Reihe von Traditionen realisieren, deren Beginn in Griechenland zwischen der Wende vom 9. zum 8. Jahrhundert und ungefähr dem Jahre 450 liegt.

Anmerkung [1]: Vergleiche etwa Klages, Kiss, Elias, Jonas, v. Wiese (Titelangabe siehe Literaturverzeichnis).

Wenn aber diese Feststellung, dass die "Soziologie" in der geschlossenen Tradition abendländischen Denkens steht, zunächst einmal nicht besonders neu erscheinen mag[2)], so erhellt sich ihre Bedeutung erst, wenn die bisherigen Hypothesen noch einmal verdeutlicht werden:

Eine Begriffsgruppe und ihre Begriffe wie "Wert-Norm-Handeln-Gesellschaft" des deutschen Sprachgebrauchs und der modernen "Soziologie" in eine Tradition zu stellen heisst, irgendetwas an und von ihr und ihnen wiederzufinden in Begriffsgruppen und Begriffen anderer Sprachbereiche und anderem "disziplinären" Zusammenhang.
Das aber heisst andersherum, dass der spezifisch feste "disziplinäre" Rahmen seine festen Grenzen verliert. Denn wenn eine Tradition tatsächlich besteht, heisst das, dass sich Material einer spezifischen "Disziplin" in all ihrer "Spezifik" auch in einer anderen Disziplin in deren "Spezifik" findet, beide also letzlich gar nicht "spezifisch" sind - und damit auch gar nicht als spezifisch behandelt werden können.

Nun ist auch bereits gesagt, dass ein jeder Begriff der Begriffsgruppe seine anderen Konstituentien mit sich bringt.
Das heisst, in ihm allein wie in dem Begriff der vermuteten bzw. bewiesenen "Tradition" muss etwas enthalten sein, an und in dem sich die Begriffe dieser "Tradition" als diese "Tradition" herstellen.
Zugleich aber liegen die einzelnen Begriffe nur in der Gebundenheit ihrer Begriffsgruppe vor.
Das heisst, in der vermuteten bzw. bewiesenen "Tradition"

Anmerkung[2)]: Dies gilt selbst für einige "Soziologen", vergleiche etwa Schoeck, die sich selbst als in dieser Tradition stehend verstehen.

der gesamten Gruppe muss etwas enthalten sein, in dem sich die Gruppen, die diese "Tradition" bilden, als diese "Tradition" herstellen.
In jedem Fall erweist sich aber hier der "Rahmen" und die "Abgegrenztheit" einer bestimmten "Disziplin" schon gar nicht mehr als ein Maßstab zur Strukturierung dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

Solchermassen liegt in der Setzung bzw. in dem Beweis von "Traditionen" ein Schluss begründet, der hier explizit als fünfte Hypothese ausgesprochen werden soll:
Dass die "Tradition", wenn sie für eine Auswahl von "Begriffen" festgestellt werden kann, der Nachweis ist nicht nur für einzelne Begriffe, sondern für die "Traditioniertheit" der gesamten Begrifflichkeit des betreffenden Zeitraumes.

Es ist klar, dass diese fünfte Hypothese als höchst provokativ, wenn nicht als vollkommen unsinnig erscheinen mag; denn sie widerspricht grundsätzlich all dem, was dem Modus historischer Arbeit im Umgang mit "Begriffen" - und eben das wird für gewöhnlich immer mit den Gepflogenheiten einer "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" identifiziert - als angemessen gilt.

Dies wird selbstverständlich zu einer weitreichenden Auseinandersetzung mit "Begriffsgeschichte" und "Motivgenese" zu führen haben.
Doch bevor dies geschieht, sei im Anschluss an das Problem der "Tradition abendländischen Denkens" noch ein weiterer Gesichtspunkt herausgearbeitet, der als sechste Hypothese angegeben werden soll:
Die "Tradition", die im Zeitraum zwischen Homer und Demokrit ansetzt und der auch die moderne "Soziologie"

angehört, kann für die Begrifflichkeit des betreffenden Zeitraumes deshalb festgestellt werden, weil in diesen Begrifflichkeiten - das heisst ebenso auch in jedem ihrer einzelnen Begriffe - die gleiche "Struktur" realisiert wird.
Das heisst, sie sind darin identisch, eine ganz spezifische Art der Aneignung der Welt zu formulieren und zu vollziehen.

Dem kommt der zweite Aspekt hinzu, der gerade für die Einschätzung der "Soziologie" von entscheidender Bedeutung sein wird:
Dass die "Soziologie" am Beispiel ihrer konstitutiven Begriffsgruppe sich als einer Tradition angehörig erweisen wird, in der sich die Begriffsgruppen darin identisch sind, dass sie das gleiche Prinzip der Gruppierung, das heisst den gleichen Modus der "Konstruktion" aufweisen. Das heisst, sie sind sich darin identisch, eine ganz spezifische Art der Modellkonstruktion der Welt zu erstellen und zu propagieren. Hierbei wird sich erweisen, dass diese "Tradition" im Zeitraum zwischen Homer und Demokrit ansetzt und bereits seit dem 19. Jahrhundert deutliche Ansätze von Auflösung zeigt, das heisst, den Charakter zwingender Allgemeingültigkeit zu verlieren scheint. Dass die "Soziologie" ihr trotzdem ungebrochen angehört, wird als ein zusätzliches Problem zu reflektieren sein.

Der einzelne Begriff kann nur in der Begriffsgruppe erstehen, die Begriffsgruppe aber andersherum nur in den einzelnen Begriffen.
Wenn also Begriffe in Konstruktionen gebunden sind, deren Modi identisch sind, haben diese Begriffe notwendigerweise eine identische Struktur; Begriffe, deren Struktur identisch ist, müssen aber deswegen

noch lange nicht zu Konstruktionen identischer Modi gebunden sein (das heisst, sie können zu durchaus verschiedenen Konstruktionen gebunden sein).
Hier endlich lässt sich auch präziser formulieren, was in der fünften Hypothese schon aufgeführt war: Wenn sich für einen bestimmten Begriff einer oder mehrere "Vorläufer" in einer anderen Sprache und einem anderen Zeitraum "finden" lassen, so sind nicht diese "Vorläufer" in ihrer Gesamtheit identisch - was Unsinn wäre, wo doch ihre Unterschiedlichkeit in Lautfolge und Datierung offensichtlich ist - sondern etwas an und in ihnen stimmt mit dem Ausgangsbegriff überein.
Das aber verweist auf etwas ganz anderes; denn lässt sich ein "Vorläufer" finden, so ist dieser Vorgang gar nicht so eindeutig, wie es scheint. Vielmehr könnte die Feststellung einer Identität zwischen zwei offensichtlich verschiedenen Begriffen - Ausgangsbegriff und Vorläufer - als Zufall gelten; die als Zufall nur durch einen Fakt ihr erfolgreiches Ergebnis gewinnt:
gilt die Übereinstimmung für einen "zufälligen" Vorläufer eines bestimmten Zeitraumes; ist also die genaue Auswahl des einen Vorläufers beliebig, so könnte sie auch in jedem anderen beliebigen Beispiel ansetzen. Was sie also erfolgreich findet, muss in allen möglichen "beliebigen Beispielen", das heisst in ihrer aller Gemeinsamkeit gefunden werden können. Das aber bedeutet, dass das, was für den einen "Vorläufer" gilt, tatsächlich für die gesamte Begrifflichkeit des genannten Zeitraumes gilt.

Wenn so genau der Beginn des Spezifischen einer "Tradition" angegeben wird, so muss dies begründbar sein.
Begründet aber liegt die Feststellung dieser "Tra-

dition" zunächst einmal darin, dass die Begrifflichkeiten und die in und mit ihnen betriebenen Modellkonstruktionen seit der Mitte des 5. Jahrhunderts ganz eindeutig wie in der modernen "Soziologie" miteinander verknüpft, überhaupt erst durcheinander konstituiert sind und durchgängig die gleichen Implikationen haben: erst dadurch - durch diese einheitliche Struktur und einheitliche Konstruktionsmodi - sind die "Traditionen" überhaupt erst "Traditionen".
Um es also noch einmal zu formulieren: der Festlegungspunkt zwischen Homer und etwa Demokrit folgt weder romantischen Neigungen noch philologischen Interessen, sondern er ist bedingt durch eine feststellbare historische Spezifik.

Es dürfte an dieser Stelle wohl kaum noch möglich sein, die vorliegende Arbeit als "begriffsgeschichtliches", "motivgenetisches" oder "sozialphilosophisches" Unterfangen misszuverstehen.
An einer deutlichen Herausarbeitung der Differenz aber entscheiden sich noch viel weitergehender einige wesentliche Ergebnisse dieser Arbeit; und es deutet sich eine Reihe von notwendigen Einblicken in die Problematik von "Geschichte", "Geschichtlichkeit" und "historischem" Vorgehen an.
Aus diesem Grunde wird im Folgenden die Konstruktion von "Geschichte" und die Konstruktion einer "Geschichte" von und aus Begriffen noch einmal explizit betrachtet werden müssen:

Bei einer "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" sucht man sich einen "Begriff" oder ein "Motiv", von dem man - (gebunden an die eigene spezifische Historizität) - zuerst einmal wissen muss, wie

er/es aussieht; und sucht dann, wo er/es zum ersten Mal auftritt. Das heisst, der Gang des Vorgehens besteht darin, irgendeine Identität zwischen dem zeitgenössischen Begriff bzw. Motiv und dem herausgewählten historischen Beispiel stillschweigend vorauszusetzen.
Ginge man nicht von einer derartigen Identität aus, so hiesse dies ja, dass das historische Beispiel eben nicht mit dem gegenwärtigen Begriff bzw. Motiv übereinstimmen könnte: und damit eben auch gar nicht den Beginn der beabsichtigten genetischen Reihe darstellte. Das historische "Beispiel" wäre dann ganz einfach irgendein anderer Begriff, irgendein anderes Motiv.

Ein "begriffsgeschichtliches" bzw. "motivgenetisches" Vorgehen setzt also die Setzung irgendeiner Identität, das heisst, eine Projektion von der Gegenwart in die Vergangenheit voraus, um überhaupt erst eine Beziehbarkeit herzustellen.
Dies hat es mit jeder vergleichenden, also auch eingeschlossen mit jeder historischen Untersuchung gemeinsam.

Doch für eine "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" beginnt erst hier das eigentliche Unterfangen (und auch darin stellen sie noch nichts besonderes dar): Denn "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" beabsichtigen ja eben, "Geschichte" der "Begriffe" bzw. "Genese der Motive" zu sein, das heisst, deren "Entwicklung" und "Entfaltung" zu zeigen.
Wenn sie aber gerade dies als ihren eigentlichen Gegenstand verstehen, so setzen sie damit etwas anderes voraus - nämlich die Unterschiedlichkeit der "Begriffe" und "Motive". Denn die Annahme von "Geschichte" und "Entwicklung" heisst immer die Annahme von aufeinanderbezogener Unterschiedlichkeit.

"Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" bemühen sich also zu zeigen, dass eben zugleich keine Identität besteht. Wie beschrieben, funktioniert dies nur mit Hilfe irgendeiner vorausgesetzten Identität, in der die Begriffe aufeinander bezogen werden können, um sich dann in ihren übrigen Gesichtspunkten als unterschiedlich zu erweisen. Die Identität muss gesetzt werden, um die Betrachtung überhaupt in Gang setzen zu können.

"Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" nun aber - und hier liegt ihre Problematik - setzen diese Identität stillschweigend und ohne ihr eigenes Wissen voraus. Diese Tatsache entscheidet eben auch über die Brauchbarkeit "begriffsgeschichtlichen" bzw. "motivgenetischen" Arbeitsergebnisses: Wie sie nur brauchbar sind im Rahmen der gesetzten Identität, so geben sie diese doch gerade nicht an. Da sie von nichts anderem als dem Begriff als ihrem einzigen Gegenstand ausgehen, und dieser "Begriff" für sie ein ganzer, nicht weiter teilbarer, sozusagen ein ἄτομος (atomos) ist, hat gerade diese Konzeption zur Folge, dass weder "Identität" noch "Unterschiedlichkeit" überhaupt als solche erkannt werden können. Die Frage nach dem Verhältnis beider oder die Frage, worin eine jede besteht, kann hier gar nicht gestellt werden.

Es ist also das, was die "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" als ihren exklusiven Untersuchungsbereich erachtet, was über ihr Unvermögen entscheidet: der ganze Untersuchungsbereich besteht nur als reine Fiktion. Er besteht als eine Welt des "reinen Begriffs", das heisst, als eine Welt, in der ein jeder einzelne Begriff so vollkommen und vollendet wäre, dass er aus sich und durch sich allein aussagte, was

über ihn überhaupt auszusagen wäre; und in dem dann allein aus "Begriffen" Geschichte konstruiert wird.

Ein "begriffsgeschichtliches" bzw. "motivgenetisches" Vorgehen heisst, nichts ausser dem jeweiligen einzelnen Begriff anzunehmen. Damit aber ist die Einsicht vergeben in das, was sie tatsächlich betreiben: nämlich die Erstellung irgendeiner Tradition vermittels eines an das historische Material angelegten Maßstabes.

Mit der Setzung der Exklusivität ihres Untersuchungsbereiches fallen für die "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" Maßstab und Untersuchungsgegenstand zusammen, wie ihnen somit "Struktur" und "Konstruktionsmodus" zusammenfallen: denn beides ist für sie ja in dem unteilbaren "Begriff" gegeben. Sind aber damit "Maßstab" und "Untersuchungsgegenstand" nicht unterscheidbar, so fallen auch "Identität" und "Unterschiedlichkeit" in einer Weise zusammen, deren Problematik jenseits der Reflexionsmöglichkeiten einer derartigen Vorgehensweise liegt. Das bedeutet natürlich nicht, dass damit "Identität" und "Unterschiedlichkeit" aus der Welt geschaffen wären; von ihnen ist selbstverständlich beständig implizit die Rede. Wo sie aber in "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" auftreten, tun sie es immer nur unerkannt und ungeklärt.

Es ist natürlich zu berücksichtigen, dass die "Identität" - wo sie als "Identität" festgestellt wird - für ihren Gültigkeitsbereich tatsächlich eben auch "Identität" bleibt: das heisst, ist eine Identität festgestellt (gemäss dem angelegten Massstab), so besteht sie tatsächlich uneingeschränkt; das heisst, es findet keine Veränderung statt. Und ebensolches gilt selbstverständlich gleichermassen

auch für die "Unterschiedlichkeit"; festgestellte Unterschiedlichkeit bedeutet tatsächlich auch immer die uneingeschränkte Verändertheit.

Am besten kommt man diesem Verfahren auf die Spur an Hand einiger Beispiele:
Wenn man zum Beispiel die Geschichte des Begriffes "Gesellschaft" im deutschen Sprachgebrauch untersucht, so wird man feststellen, dass er im hohen Mittelalter etwas anderes bedeutet als bei beispielsweise Weber oder Luhmann. Was dabei auffällt ist, dass die Anfangssetzung einer Identität ganz selbstverständlich ist.
Denn in der Lautfolge "Gesellschaft" liegt ja die Identität des Namens vor; was allerdings nichts daran ändert, dass doch auch trotzdem eine Nicht-Identität bewiesen wird. Wo aber nun das Problem anfängt, da ist die "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" bereits zuende geschrieben.
Denn worauf man das Augenmerk richten muss, ist die Frage, unter welchen Gesichtspunkten "Identität" und "Unterschiedlichkeit" sich herausstellen.
Und es dürfte an dieser Stelle bereits klar sein, dass selbstverständlich ein jeder Begriff nur als die Einheit beider besteht, sie sich also nur immer abhängig vom Modus des Befragens, das heisst abhängig vom angelegten Maßstab, herausstellen. Und eben da fehlt die eigentliche Wissenschaftlichkeit, wo dieser Modus nicht genannt ist.

Dies wird noch deutlicher an einem Beispiel, dass den Bereich der "Identität der Benennung" verlässt; das heisst, es wird deutlicher an einem Beispiel, welches eine genetische Reihe über mehrere Sprachen und Geschichtskreise zu erstellen sucht.
Nehme man dazu einen Begriff wie "bürgerliche Gesell-

schaft".[3] Wollte man die Anfänge einer "begriffsgeschichtlichen" Reihe für "bürgerliche Gesellschaft" ausgerechnet in der πολιτικὴ κοινωνία (politiké koinōnia) des Aristotelischen Sprachgebrauches finden, so müsste man in diesem etwas vorliegen sehen, dass die politiké koinōnia als einen "Vorläufer" rechtfertigt: als einen Begriff, der zwar - wie sich sofort herausstellen wird - natürlich nicht ganz genau dasselbe wäre; trotzdem aber müsste er als übereinstimmend genug empfunden werden, um behaupten zu können, hier würde zum ersten Mal "bürgerliche Gesellschaft" formuliert. Trotz aller weiterhin behaupteten Unterschiedlichkeiten muss also der Autor einer solchen Reihe ganz klar in der Lage sein, politiké koinōnia als "bürgerliche Gesellschaft" zu identifizieren; wie er somit umgekehrt "bürgerliche Gesellschaft" ganz automatisch als politiké koinōnia, und so in seiner "Begriffsgeschichte" zugleich auch einen mit historischen Traditionen betriebenen zeitgenössischen Definitionsversuch von "bürgerliche Gesellschaft" vorlegt.

Die Setzung einer Identität besteht dabei ganz praktisch in der gesetzten Nicht-Identität: Denn der Autor einer derartigen "Begriffsgeschichte" muss wissen, dass der Beginn von "bürgerliche Gesellschaft" nicht zum Beispiel in atomos, πόλις (polis), δίκη (diké) oder οἶκος (oikos) zu finden ist. Diese eindeutige und notwendige Identifikation aber ist ein immanenter Maßstab: und dieser versteht sich

---

Anmerkung [3]: vergl. dazu als vorliegendes Beispiel einer derartigen genetischen Reihe die Stichworte "bürgerliche Gesellschaft" und "Gesellschaft", "Gemeinschaft" in: Brunner, O.v., Conze, W., Koselleck, R. (Hrsg.): "Geschichtliche Grundbegriffe", Bd. I, Stuttgart 1975.

nicht von selbst, sondern muss zuallererst Gegenstand der Diskussion sein.
Es wird sich aber gerade herausstellen, dass das, was "bürgerliche Gesellschaft" und politiké koinōnia miteinander gemeinsam haben, sie auch mit atomos polis, diké oder oikos gemeinsam haben. Die Einsicht in diese Gemeinsamkeit methodisch geradezu zu verhindern, muss dann in dem hier gewählten Beispiel der "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" zum Vorwurf gemacht werden.

Dies zeigt zum einen, dass selbst eine "Begriffsgeschichte" aus den Begriffen allein gar keine "Geschichte" herstellen kann. Zum anderen aber bestimmt es die weitere Vorgehensweise vorliegender Arbeit:
denn es stellt diese vor die Frage, nach welchem Massstab die in jedem Begriff vorliegende Einheit von Identität und Unterschiedlichkeit interpretiert werden soll.
Und eben darüber entscheiden die Hypothesen, indem sie den Maßstab zu formulieren suchen, nach dem die Begriffsgruppe der modernen "Soziologie" - wie sie eine historische ist - interpretiert werden kann.

Hierbei weist bereits die Annahme einer "Begriffsgruppe" über "begriffsgeschichtliches" oder "motivgenetisches" Vorgehen hinaus; die Hypothese der Identität der Struktur von Begriffen und von Konstruktionsmodi verschiedener Begriffsgruppen seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. bis zur modernen "Soziologie" gibt dabei sowohl den Maßstab wie den zeitlichen Rahmen eines geschichtlichen Verständnisses der Begrifflichkeit moderner "Soziologie" an.
Und es dürfte nach den vorangegangenen Erläuterungen

auch klar sein, dass da, wo von "Wert" und "Norm", "Handeln" und "Gesellschaft" gesprochen werden soll, nicht über etwaige explizite "Vorläufer" gehandelt werden kann, sondern tatsächlich etwas anderes zur Debatte zu stehen haben wird:
Die Entstehung einer spezifischen Struktur, die als "äquivalentisch-primatisch-dualistische Struktur" gekennzeichnet werden wird; und der gesamte Rahmen, in dem sich diese Struktur realisiert.

An dieser Stelle, da davon gesprochen wird, dass die zu reflektierende "Tradition" eine historisch genau bestimmbare ist, hat sich die siebente Hypothese sofort anzuschliessen:
Zeitraum und Ort des Beginns wie auch das Andauern jener "Tradition", in der auch die "Soziologie" steht, fallen zusammen mit dem Zeitraum und Ort, wie auch dem Andauern der entwickelten - das heisst über Geld vermittelten - Warenproduktion.
In diesen Zusammenhang gehört auch die achte Hypothese: dass sowohl die genannte "Tradition" der "Begriffe" wie die "entwickelte Ware" in ihrer "Struktur" identisch sind.
Auch die siebente und achte Hypothese bedürfen einer genaueren Erläuterung.

Die derartig vorgetragene Verbindung von "Begrifflichkeit" und "entwickelter Ware" mag für einige ebenso verwunderlich klingen, wie sie für andere als ein längst praktizierter, ja mittlerweile banaler Ansatz erscheinen mag.
Beides gilt für die vorliegende Arbeit nicht:
weder ist die Verbindung von Ware und Begrifflichkeit eine unbeweisbare Setzung, noch greift diese Arbeit auf Theorien über den Zusammenhang von "Ware" und "Begrifflichkeit" zurück. Und das letztere aus einem

sehr einfachen Grunde - weil es derartige Theorien letztlich gar nicht gibt. Dies mag provokativ klingen, denn die Zahl der Publikationen, in denen "Ware" in irgendeiner Weise zur Erklärung oder Konstruktion von Problemen herangezogen wird, ist mittlerweile Legion. Sie alle aber gehören einer Tradition an, in der für gewöhnlich "Ware" als alles determinierende Kategorie gesetzt wird, aus der dann Ableitungen konstruiert werden können.

Seit Friedrich Engels gilt diese Art des Vorgehens explizit als Vorgehensweise des "historischen Materialismus", die er allerdings zugleich als "logische" Vorgehensweise ausweist; und "logisch" heisst dabei bei ihm: " ..., nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten."[4] Die so begründete Form eines "historischen Materialismus" Engel'scher Provenienz - und dies trifft alles, was sich nach Marx als "historischer Materialismus" versteht - ist diesem Vorsatz ihres Begründers immer treu geblieben und hat es in dessen Sinne immer hervorragend verstanden, sich aller "störenden Zufälligkeiten" zu entledigen: nur dass in diesen "störenden Zufälligkeiten" einem derartigen "historischen Materialismus" zugleich auch die historische Wirklichkeit zum Opfer gefallen ist.

Denn wie schon bei der Betrachtung von "Begriffsgeschichte" bzw. "Motivgenese" zur Sprache gekommen ist, so wohnt jeder Betrachtung und jedem Vergleich auch von historischem Material zugleich zweierlei inne:

Anmerkung[4]: Engels, Friedrich: MEW 13, Berlin 1974, p 475

Im Einander-Vergleichbar-Machen die Setzung einer Identität; wie einzig die gesetzte Identität - das heisst das vollzogene Vergleichbar-Machen - die Möglichkeit ist, Unterschiedlichkeiten festzustellen.

Nun zeichnet sich ein jeglicher Untersuchungsgegenstand - der immer notwendigerweise ein historischer ist - dadurch aus, dass ihm sowohl die gesetzte Identität wie die darin notwendigerweise beschlossene Nicht-Identität, das heisst Unterschiedlichkeit mit und zu allen anderen Gegenständen innewohnt; er ist also immer Einheit von Identität und Nicht-Identität. Und die Aufgabe der wissenschaftlichen Betrachtung ist es, den Maßstab gesetzter Identität zu bestimmen, um so auch im Maßstab der Unterschiedlichkeit den Untersuchungsgegenstand als ganzen rekonstruierbar zu machen.
Diese Vorgehensweise findet sich bei Marx beschrieben als Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten[5]; genau dem aber widerspricht Engels, wenn er in den einfachsten Bestimmungen - den "logischen" - zugleich auch den Gegenstand und das Ziel seines "historischen Materialismus" sieht.
Auf diese Weise wird schliesslich die "Ware" zu dem Allheilmittel der Konstruktion "materialistischer" Systeme, die eben von vorneherein vor der Verpflichtung des Beweises ihrer Aussagen an Hand "historischer Zufälligkeiten" abgesichert sind.

Die Grosszügigkeit im Hinauswerfen "störender Zufälligkeiten" und der Verzicht darauf, sich jemals wieder mit

---

Anmerkung[5]: vergl. Marx, Karl: "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", Berlin, 2. Aflg. 1974, p 21f.

ihnen auseinanderzusetzen, welche Engels an den Tag legt, erweist sich aber erst da, wo er und die von ihm begründete Tradition methodisch darangehen, auf äusserst praktische Art und Weise die ganze "störende Zufälligkeit" einer missliebigen "Historizität" herauszuwerfen aus Bereichen, wo es - aus welchen Gründen auch immer - unpassend erscheint: aus den Bereichen von "Erkenntnis", "Wissenschaftlichkeit" und "Begrifflichkeit":
"Also gibt es doch ewige Wahrheiten, endgültige Wahrheiten letzter Instanz? Allerdings. ... Wenn es jemandem Vergnügen macht, gewaltige Worte auf sehr einfache Dinge anzuwenden, so kann man sagen, dass gewisse Ergebnisse dieser Wissenschaften (der Naturwissenschaften S.P.) ewige Wahrheiten, endgültige Wahrheiten letzter Instanz sind ..."[6)]
"Jede Stufe in der Entwicklung der Wissenschaft fügt dieser Summe der absoluten Wahrheit neue Körnchen hinzu..."[7)], wird es dementsprechend später bei Lenin heissen.[8)]

Einem Ding den Charakter "absoluter Wahrheit" zuzubilligen, heisst nun jedoch, es der Geschichtlichkeit zu entziehen. Denn als "absolute Wahrheit" gilt es immer und ewig für eine jede historische Stufe; es steht über ihnen in reiner A-Historizität.
Die Geschichtskonzeption eines derart verstandenen

Anmerkung[6)]: Engels, Friedrich: MEW 20, Berlin 1972, p 81

Anmerkung[7)]: Lenin, W. I.,: "Materialismus und Empiriokritizismus", Berlin, 9. Aflg. 1970, p 129

Anmerkung[8)]: Für das Problem der Entwicklung des "Materialismus nach Marx" verweise ich hier auf ein bisher noch unveröffentlichtes Manuskript von Michael Kremin: "Die Linke und der Materialismus - Über Karl Marx und über das, was nach Marx aus dem "Marxismus" wurde" (Arbeitstitel), dem ich eine Reihe wertvoller Hinweise verdanke.

"a-historischen Materialismus" hat allerdings einen Fehler: dass ihr das historische Material das Gegenteil beweisen wird.
Hierin also liegt der Grund, warum die vorliegende Arbeit - wo sie sich mit der Begrifflichkeit moderner "Soziologie" auseinandersetzt - Neuland materialistischer Geschichtskonzeption betritt, und warum sie davon ausgeht, das Fehlen einer Theorie über den Zusammenhang von "Ware" und "Begrifflichkeit" zu behaupten.
Aus dieser Bedingung erklären sich damit aber auch eine Reihe von Spezifika bei der Formulierung der Hypothesen sieben und acht:
In den Traditionen materialistischer Betrachtungen ist es üblich, eine Geschichtsreihe aufzustellen von "Urgesellschaft", ("orientalischen Despotien"), "antiker Skalvenhaltergesellschaft", "Feudalismus" und "Kapitalismus".
Die Maßstäbe dieser Reihe sind Fragen der Arbeitsorganisation.
Daneben ist zwar eine zweite Geschichtsreihe potentiell angelegt, doch wird sie - als "logische" verstanden und reduziert - normalerweise nicht auf geschichtliches Material bezogen. Sie folgt dem Maßstab der Entwicklung der Ware und spricht von "einfacher Warenproduktion" und "entwickelter Warenproduktion".
Mit der "einfachen Warenproduktion" wird eine Produktion von Waren verstanden, die über Geld vermittelt ist; ferner ist sie bestimmt dadurch, dass in ihr der Produzent nicht autark ist, sondern über die Ware sich sein Leben nur erhalten kann vermittelt über den Markt:
"...nicht nur um an dem allgemeinen Produktionsvermögen teilzunehmen, sondern um sein eignes Produkt in ein

Lebensmittel für sich selbst zu verwandeln."[9)]
"Entwickelte Warenproduktion" ist eine Warenproduktion, in der die Zirkulation des Geldes als Kapital ausgebildet ist.

Nun haben diese Bestimmungen natürlich einen historischen Gehalt, das heisst, sie müssen auch auf historisches Material anwendbar sein; denn nur als historisch Stattgefundenes haben sie ja eine Bedeutung.

Bei der zweiten Bestimmung ist das sehr eindeutig zu leisten: der Beginn der "entwickelten Warenproduktion" fiele in das 16. Jahrhundert; und diese Form der Warenproduktion dauerte noch heute an.

Bei der ersten Bestimmung dagegen ist die historische Verifizierung gemäss den Anforderungen der logischen Definition äusserst schwierig: denn die erste Anforderung - das Geld - verweist auf das 7. Jahrhundert und auf den griechischen Kulturkreis, während die zweite Anforderung - die Produktion von "Waren" durch nicht-autarke, über einen Markt vermittelte Produktion - bereits 1000 Jahre früher auf den ägyptischen und mesopotamischen Kulturkreis verweist.

So entsteht das Paradoxon, dass es über tausend Jahre eine einfach warenproduzierende Gesellschaft gibt, die nach den Anforderungen der Definition gar keine einfach warenproduzierende Gesellschaft ist.

Anmerkung[9)]: Marx, Karl: "Grundrisse", a.a.O. p 76

Das verweist auf die dringende Notwendigkeit, die unzureichende Definition am historischen Material zu überprüfen und entsprechend den Erfordernissen des historischen Materials, das heisst der historischen Wirklichkeit, zu erweitern bzw. zu korrigieren.
In welcher Weise das zu geschehen hat, lässt sich noch genauer an eben der Unterscheidung von "einfacher" und "entwickelter Warenproduktion" bestimmen:
Marx trifft die Unterscheidung zwischen "einfacher" und "entwickelter Warenproduktion" an Hand der verschiedenen Verkehrsweisen des Geldes.[10)]
Nun ist aber damit eine Identität zwischen "einfacher" und "entwickelter Warenproduktion" gesetzt, die überhaupt erst die Unterscheidung möglich macht: dass beide über "Geld" vermittelte Formen der Warenproduktion sind.
Während in den beiden genannten Definitionen allein die Unterschiede für das Ganze gehalten werden, findet diese zweite Hälfte der Dialektik jedoch keinerlei Ausdruck.
Sie wird stillschweigend unterschlagen.
Das aber hat einen anderen Gesichtspunkt zur Folge, der für die vorliegende Arbeit weitaus grössere Bedeutung hat:
Dem "Kapitalismus" - der "entwickelten Warenproduktion" - wird üblicherweise im traditionellen Materialismus weitaus mehr innovatorischer Charakter zugebilligt, als ihm aus historischem Material heraus zugestanden werden kann.
Für die Geschichte des Materialismus haben sich diese Marx'schen Ungenauigkeiten und Unterlassungssünden da

---

Anmerkung [10)]: Vergleiche: Marx, Karl: "Das Kapital Erster Band", Berlin 1972, p 161 - 181

verhängnisvoll auszuwirken begonnen, wo sie kanonisiert werden: bei Engels und in seiner Tradition, in dem, was heute allgemein als "historischer Materialismus" gilt.[11)]

Aus diesem Tatbestand heraus erklärt sich endlich die weitgehende Unabhängigkeit der vorliegenden Arbeit von Überlieferungen des "historischen Materialismus" da, wo von "Ware" und dergleichen mehr gesprochen wird. Statt dessen muss sie versuchen, die materialistische Begrifflichkeit den historischen Notwendigkeiten anzupassen. Dabei ergibt sich, dass die Bezeichnung "einfache" und "entwickelte Warenproduktion" eine andere Bestimmung und eine andere historische Zuordnung erfahren müssen: "einfache Warenproduktion" bezeichnet hier alle Gesellschaften, in denen nicht-autarke Produzenten

---

Anmerkung[11)]: Es ist der Autorin vorliegender Arbeit nur eine Publikation bekannt, in der versucht wird, einen ähnlichen Ansatz zu formulieren; und zwar handelt es sich um Alfred Sohn-Rethel's "Geistige und körperliche Arbeit", Frankfurt a.M., 2. Aflg. 1973. Da sich aber Sohn-Rethel nicht entschliessen kann, sein traditionelles "historisch-materialistisches" Instrumentarium auch nur ansatzweise in die Kritik mit einzubeziehen, bleibt er schon zu Beginn in Widersprüchen stecken.

Ein späterer Aufsatz von ihm "Die Formcharaktere der zweiten Natur" in: "Das Unvermögen der Realität", Berlin 1974, in dem er getreulich die " ... Bestimmung des Wertes als 'prozessierende, sich selbst bewegende Substanz' zur wortwörtlichen Wahrheit ..." (ebd. p 202) geworden sieht in den fliessenden Farben auf Tizian's "Dornenkrönung", zeigt, in welch platten Widerspiegelungs-Analogien er trotz aller gegenteiligen Beteuerungen befangen bleibt und wie wenig er mit seinem Ansatz aus "Geistige und körperliche Arbeit" anzufangen vermag.

über den Markt vermittelt Waren produzieren. In diesem Sinne sind sich alle Gesellschaften seit den orientalischen Despotien identisch.
"Entwickelte Warenproduktion" soll hier alle Gesellschaften bezeichnen, in denen die Warenproduktion über Geld vermittelt ist.
In diesem Sinne sind sich alle Gesellschaften seit der antiken griechischen Sklavenhaltergesellschaft identisch; und es ergibt sich für diese Reihe, dass der Kapitalismus nur eine spezifische Form der "entwickelt warenproduzierenden" Gesellschaften ist, die hier mit der Bezeichnung "kapitalistisch entwickelt warenproduzierende" Gesellschaft bezeichnet werden soll.
Es dürfte klar sein, dass in dieser letzten Reihe das Hauptgewicht auf dem Identischen aller entwickelt warenproduzierender Gesellschaften, das heisst aller Gesellschaften, in denen das Geld ausgebildet ist, liegen soll.

Damit sollen die Unterschiede nicht geleugnet werden; doch hat ja gerade der Gedanke, dass eine Identität besteht, bisher noch keine Beachtung gefunden. Damit muss die Priorität zunächst einmal eindeutig auf diesem Gesichtspunkt liegen.
Gerade in diesem Zusammenhang ist es wichtig festzustellen, dass sich in der Struktur der Begrifflichkeit seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. tatsächlich eine Identität nachweisen lässt, in der sich die Begrifflichkeiten der antiken griechischen Sklavenhaltergesellschaft, der feudalen Gesellschaft des Mittelalters, des modernen Kapitalismus' (und sogar des modernen Staatssozialismus') gemeinsam sind.
Letzteres sagt etwas über die Bedeutung der "Waren-

analyse" im Kontext vorliegender Arbeit aus[12]:
Sie hat die Bedeutung eines Korrektivs, an dem parallel zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand die Richtigkeit des Vorgehens wie die Richtigkeit der Ergebnisse reflektiert werden können.
Denn sowohl "Begrifflichkeit" wie "entwickelte Ware" - das "Geld" - sind in jeder einzelnen spezifischen entwickelt warenproduzierenden Gesellschaft das eine wie das andere nichts anderes als eben Äusserungen je dieser spezifischen Gesellschaft.
Das aber heisst nichts anderes, als dass sie alle beide Ausdruck einer einzigen Gesellschaftlichkeit sind. Hierin liegt der Grund für die Vergleichbarkeit beider: und hierin liegt der Grund,warum sie das eine für das andere je die Rolle eines Prüfsteins am historischen Material innehaben können;
warum sie dazu taugen, sich gegenseitig zu benennen und zu kennzeichnen.
Dem wird ein Ergebnis der vorliegenden Arbeit und dessen Aussagebereich entsprechen:
es kann hier weder etwas über den Modus des Zusammenhanges von "Ware" und "Begrifflichkeit" ausgesagt werden, noch zum Beispiel eine "Theorie des Bewußtseins" angedeutet sein oder ähnliches. Das Einzige, was festgestellt werden kann, ist eine Korrelation zwischen "entwickelter Warenproduktion" und der "Begrifflichkeit" entsprechenden Zeitraumes und Kulturkreises.
Mehr als eine Korrelation kann die vorliegende Arbeit nicht nachweisen; für diesen Beweis aber wird sie die

---

Anmerkung [12]: Nämlich hat die Ware hier nicht die Bedeutung eines kausalen Urgrundes, eines logischen A-Priori bzw. eines grundlegenden, alles andere fundamental bedingenden Primates, sondern sie stellt einen zweiten Strang historischen Materials dar.

Fundierung aus historischem Material liefern.

Dies mag für den bisher betriebenen Aufwand als ein bescheidenes Ergebnis erscheinen, doch sind dessen Implikationen noch gar nicht abzusehen.
Und sie bestehen nicht allein für die "Soziologie", der sie unbedingte Historizität ihrer Begrifflichkeit aufweisen werden und Einsicht verschaffen sollen in die Konstruktionen und Implikationen einiger ihrer Grundbegriffe;
sondern sie bestehen auch für eine Konzeption des Materialismus, indem sie an erstmals aufgearbeitetem Material die Grundlage für eine radikale Kritik des traditionellen "historischen Materialismus" liefern können: das heisst, gerade den Gedanken der unbedingten Historizität zu betonen gegenüber der A-Historizität der Engel'schen und Lenin'schen Freiräume von "absoluter Wahrheit" in Erkenntnis, Wissenschaft und Begrifflichkeit.

In der achten Hypothese ist davon gesprochen worden, dass "entwickelte Ware" und Begrifflichkeit entwickelt warenproduzierender Gesellschaften in ihrer Struktur identisch sein sollen: das heisst, dass sich beide darin identisch sind, ein und dieselbe spezifische Struktur der Aneignung der Welt zu realisieren.
Dies gilt - und auch davon war die Rede - für einen jeden einzelnen Begriff der Begrifflichkeiten der Gesellschaften des betreffenden Zeitraumes.
Im Weiteren wird versucht werden, einen Weg zu beschreiben, auf dem eine genauere Bezeichnung dieser spezifischen Struktur erarbeitet werden kann; und es soll schon jetzt gesagt werden, dass sich dabei diese spezifische Struktur am besten als Struktur "äquivalentisch-primatischer Dualismen" wird kennzeichnen

lassen. Was dies genau bedeutet, wird noch erläutert werden.

Darüber hinaus aber soll an dieser Stelle als ein Vorgriff eine neunte Hypothese formuliert werden, die sich ergeben wird aus dem folgenden Versuch der Kennzeichnung und Beschreibung der Spezifik der Struktur "entwickelter Ware" und der Begrifflichkeit entwickelt warenproduzierender Gesellschaften; und die die Wahl des Titels vorliegender Arbeit eindeutig rechtfertigen wird:
Wie bereits angeführt, realisiert sich die spezifische Struktur in jedem einzelnen Begriff; das heisst andersherum, jeder einzelne Begriff ist die reale Gestalt und das reale Auftreten der spezifischen Struktur.
Dies wird für einen jeden betrachteten Begriff gelten, sei es nun "Norm" oder "Wert"; politikê koinônia, "societas civilis" oder "Ethik".

Darüber hinaus aber darf eben nicht vergessen werden, dass ein jeder Begriff als Realisation einer spezifischen Struktur der Aneignung der Welt eben auch immer eine Komponente eines - in anderen Worten ausgedrückt - spezifischen "Modells der Welt und der Wirklichkeit" ist; und genau darin ist ein jeder einzelne Begriff gekennzeichnet, dass er auch von dem Konstruktionsmodus dieses Modells spricht: aber eben nur dadurch, dass sich ein jeder Begriff als je verschiedene Komponente einer Begriffsgruppe der eine durch die anderen auch tatsächlich konstituiert.
Ein jeder einzelne Begriff ist also immer zugleich als Träger seiner immanenten Struktur zu betrachten, wie er auch zugleich immer tatsächlich nur abhängiges Glied in einer modellhaften und mit Hilfe verschiedener Begriffe zu rekonstruierenden Konstruktion ist.
Ein jeder einzelne Begriff ist also zugleich zweifach

untersuchbar - eben weil er die reale Einheit beider ist.
Und genau dies hat für "Wert" und "Norm", "Handeln" und "Gesellschaft" ganz besondere Bedeutung.
Zum einen ist ihnen wie allen anderen Begriffen die "äquivalentisch-primatisch-dualistische" Struktur immanent. Zum anderen aber werden sie - denn "Wert" und "Norm", "Handeln" und "Gesellschaft" sind nur ihre zeitgenössischen Namen - immer da auffindbar sein, wo mehrere andere Begriffe in ganz spezifischer Weise zu einem Modell der Welt und der Wirklichkeit zusammengeordnet werden. Dies wird sein, dass sie in ganz bestimmten Konstruktionen die Funktion erfüllen eines Mittlers, der die gesamte Konstruktion aufrecht zu erhalten oder besser: zusammenzuhalten hat.
Diese Funktion ist genauer die eines "Äquivalentes".

Dabei muss hier auf eines noch genauer verwiesen werden: denn bis zu diesem Punkt ist die Beschreibung etwas nachlässig gewesen: Speziell "Wert" und "Norm" sind die zeitgenössischen Benennungen explizit für "Äquivalents"-Faktoren; und somit finden sie sich als Problemstellung gerade vollkommen aufgelöst im Problem des"Äquivalents". Dergestalt ist also das Problem des Äquivalents kein Problem von "Wert" und "Norm", sondern umgekehrt "Wert" und "Norm" ein Problem von"Äquivalent".
Hieraus lässt sich die präzise Formulierung der neunten Hypothese gewinnen:
"Wert" und "Norm" sind die in der Moderne gültige Benennung für das exklusive Element der Gewährleistung der Konstituierung eines bestimmten "äquivalentisch-primatisch-dualistischen"Zusammenhaltes, wie sie in Modellkonstruktionen in entwickelt warenproduzierenden Gesellschaften vorliegen und für eine ganze Reihe von ihnen kennzeichnend sind:

wenn immer Begriffe dergestalt zu einem Modell geordnet werden, kann dieses also nur zustandekommen, wenn zugleich ein exklusiver Begriff mit grundgelegt ist, der das "Äquivalent" in diesem Modell darstellt.[13)] Die modernen Benennungen dieses Äquivalent-Faktors aber sind normalerweise "Wert" und "Norm".
Und in diesem Sinne lässt sich sagen, dass "Wert" und "Norm" der zentrale Ausgangspunkt für eine Betrachtung der Begriffs-Modellkonstruktionen entwickelt warenproduzierender Gesellschaften sind.

In diesem letzten Abschnitt sind die Gedankengänge bisher in äusserst komprimierter Form wiedergegeben, vor allem um die Zielrichtung wie die noch zu erwartenden Schlüsse in der Konsequenz ihres Zusammenhanges aufzuzeigen.
Die genauen Schritte dabei sollen jetzt noch einmal gründlicher verfolgt werden. Dies hat mit dem Gegenstand "entwickelte Ware" anzusetzen.
Der "entwickelten Ware", dass heisst dem Verkehr, der über die "entwickelte Ware" - das "Geld" - vermittelt ist, ist eine "äquivalentisch-primatische" Struktur immanent:
"äquivalentisch", insofern sich alle Dinge vergleichbar sind; "primatisch", insofern sie sich alle in einem einzigen vergleichbar sind, in diesem ("Höheren") gezwungenermassen aufgehoben werden.

Ein jedes Ding tritt als "Ware" auf als die Einheit

Anmerkung[13)]: Es wird sich erweisen, dass dieser Begriff zwar spezifisch scheint, dass aber letztlich jeder Begriff der konstitutiven Begriffsgruppe nicht nur zur Benennung des "Äquivalentes" taugt, sondern tatsächlich auch immer doppelt sich selbst wie sein eigenes "Äquivalent" bezeichnet.

zweier Gesichtspunkte: "Tauschwert" und "Gebrauchswert". Insofern spricht jede "Ware" von einem "Dualismus"; wie sich andersherum erst als dieser "Dualismus" die "Ware" realisieren kann.
Nur in dieser Einheit jenes "Dualismus" von "Tausch"- und "Gebrauchswert" kann man von einem Ding als "Ware" sprechen.
Über die "entwickelte Ware" lässt sich damit sagen, dass sie von einem "Dualismus" spricht, bei dem sich die Seiten der "Dualität" in einem Einzigen vergleichbar machen, ohne jedoch damit den Dualismus aufzuheben (denn dann handelte es sich nicht mehr um Ware).
Eben deshalb wird hier die Struktur der entwickelten Ware als "äquivalentisch-primatischer-Dualismus" bezeichnet.
Dabei sind die Modi des Ganzen noch klarer darzulegen: Sowohl das Äquivalentische, wie das Primatische in dem Dualismus lassen sich aus dem Geld direkt erklären, denn tatsächlich bedeutet der Warentausch über die Vermittlung der entwickelten Ware die reziproke Ausdrückbarmachung in einem "Äquivalent" Geld, und dieses Äquivalent ist allem vergleichbar, wie in ihm alles angeglichen ist.[14)]
In diesem Äquivalent sind die Eigenschaften von nichts enthalten. Und doch sind die Eigenschaften von allem in ihm bewahrt. Damit wird der Dualismus, der sich als Ware realisiert, zu entscheidend modifizierter, das heisst anderer historischer Stufe weitergeführt. Denn zunächst einmal gilt, dass sich ein Ding als Ware, das heisst als Einheit des Dualismus von Tauschwert

---

Anmerkung[14)]: Beschrieben ist hier, dass Geld als dieses Äquivalent funktioniert. Marx untersucht genauer, auf welcher Grundlage sich die Relationierungen zwischen den Waren und dem Geld einstellen. Über letzteres soll hier weder etwas ausgeführt noch in irgendeiner Weise darauf eingegangen oder davon ausgegangen werden.

und Gebrauchswert auf zweierlei Weise vollzieht:
Als Gebrauchswert vollzieht das Ding seine Eigenschaften und verzehrt sich dabei.
Als Tauschwert ist das Ding ein Unveränderliches, denn es darf sich nicht verzehren, will es sich auf dem Markt vermitteln. Wie es all seine Eigenschaften besitzt und anpreist, so darf es sie während des Tauschaktes sowohl für den Käufer wie den Verkäufer nicht entfalten; beiden ist das Ding selbst nur ein Äquivalent seiner selbst.
Das Ding aber ist - trotz seiner Eigenschaften, die es natürlich noch immer hat - noch auf weitreichende Weise seiner Eigenschaften verlustig gegangen, wenn es auf einem Markt vermittelt ist, auf dem es in Geld ausdrückbar ist: denn es ist in einem einzigen Äquivalent, das nicht in der Einheit des Dinges selbst beschlossen liegt, aufhebbar geworden; über dieses "reine Äquivalent" lässt sich ein jedes Ding gerade wegen seiner Eigenschaften (also wegen seines Gebrauchswerts) unter Vernachlässigung aller seiner Eigenschaften mit allen anderen Dingen vergleichbar, das heisst angleichbar machen und in diese verwandeln. Das heisst, im Geld vermitteln sich die "Waren" nicht direkt gegeneinander, sondern über ein ihnen allen Äusserliches.
Sind also auch in der einfach warenproduzierenden Gesellschaft die Dinge als Waren getauscht worden, so heisst das, sie wurden selbstverständlich aufeinander bezogen und einander vergleichbar gemacht.
Das neue am Geld aber ist, dass es die reale, sozusagen "personifizierte" Gestalt der vollzogenen Vergleichbarmachung aller Dinge ist; und dass das "Geld" in dieser seiner neuen "Eigenschaft" eine exklusive Eigenschaft neben allen alltäglichen Eigenschaften formuliert, sozusagen eine "Extra-Welt".
Solchermassen ist das Geld der "Tauschwert an sich",

"Das Äquivalent" überhaupt.
Es verspricht Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit: in ihm sind nicht nur die Eigenschaften aller Dinge eingeschlossen, sondern sie sind auch in ihm bewahrt. Denn das Geld verspricht, die verschiedensten Eigenschaften immer und immer wieder einzulösen. Damit aber gewährleistet das Geld den in ihm eingeschlossenen Dingen Eigenschaften, welche die Dinge als Gebrauchswerte weder besitzen können noch jemals besitzen werden: es verleiht ihnen Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit. Von Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit spricht ein jeder Tauschwert. Bleibt er aber in den einfachen Waren an ein jedes einzelne Ding gebunden, so findet er im Geld einen exklusiven und vollkommenen "äusserlichen" Ausdruck.

Das heisst aber umgekehrt, dass im Geld explizit alle Dinge nochmals sich selbst äusserlich konzipiert sind als Dinge, wie es sie sonst nirgends (und auch in der einfachen Einheit von Tauschwert und Gebrauchswert nicht) gibt:
Und diese Welt der "Dinge im Geld" ist den alltäglichen (veränderlichen und vergänglichen) Dingen auch noch überlegen, sind doch diese "Dinge im Geld" in ihren Eigenschaften ebenso der Zeit entrückt, wie sie von ihrer alltäglichen Unvergleichlichkeit befreit sind.

Dies ist der Grund, warum im Dualismus der entwickelten Ware sich mit dem Geld zugleich auch ein Primat realisiert:
Mit dem Geld bildet sich im Dualismus der Ware (dem Dualismus, den jede "Ware" realisiert) das gleichzeitige Primat einer besseren Welt "reiner Eigenschaften" über der Welt der alltäglichen Eigenschaften aus. Das heisst, es bildet sich heraus eine Konzeption von "Eigenschaften", die eben gar keine mehr sind. Darum

ergibt sich, dass alle drei für die "entwickelte Ware" konstitutiven Gesichtspunkte miteinander betrachtet werden müssen:
"Dualität", "Äquivalenz", "Primat" setzen sich nicht gegenseitig ausser Kraft, wie es für sie als scheinbare Widersprüche vielleicht zu erwarten wäre, sondern sie gemeinsam sind die Bedingungen, die gegebenen Grössen für ein Schema, eine Struktur, für ein Konstruktionsmodell der Wirklichkeit: die "entwickelte Ware".

Jedes Vorkommen der "entwickelten Ware" ist also andersherum nichts anderes als die zusammenhängende Verwirklichung aller drei Gegensätze in einem Akt, an einem Ort und in einem Augenblick; und als solches kann dies Vorkommen gar nichts anderes sein als die wirkliche Aussöhnung der doch scheinbar so diametralen Gegensätze.

Hiermit ist ein Strang historischen Materials vorgestellt, der seinen Anfang um das Jahr 670 v. Chr. an der Küste Kleinasiens findet; und es wird aufschlussreich sein, die Ergebnisse der Analyse der Struktur der "entwickelten Ware" - wie sie hier bereits geleistet ist - mit den Ergebnissen zu vergleichen, die sich aus der Untersuchung der Begrifflichkeit seit der griechischen Antike ergeben werden.

Dass sich eine Korrelation zwischen der Struktur der "entwickelten Ware" und der Struktur der Begrifflichkeiten entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften ergeben wird, ist als Hypothese bereits genannt; und dies findet seinen Höhepunkt in der Formulierung der neunten Hypothese; diese kann jetzt noch einmal präzisiert werden.

Man versuche hier einmal, die Modi der Struktur der "entwickelten Ware" in Analogie auf die Struktur der Begrifflichkeit zu übertragen.
Die reale Gestalt der Begrifflichkeit in den entwickelt-warenproduzierenden Gesellschaften müsste dann sein das aufgestellte Verhältnis von zwei Wirklichkeiten wie auch zugleich die vollzogene Überführung dieser beiden. Gleichzeitig aber stünde ein jeder Begriff auch selbst da als die vollzogene Lösung des Widerspruches:
ein jeder Begriff wäre von vorneherein das Äquivalent beider Wirklichkeiten, wie sie andersherum in ihm Wirklichkeit werden.
Gleichzeitig könnte gesetzt werden, dass ein jeder Begriff die Dualität zweier Wirklichkeiten überhaupt erst herstellte, um selbst die reale Vermitteltheit und Überführbarkeit zu leisten und zu gewährleisten.

Für das, was weiterhin noch wird zu betrachten sein als die Vermitteltheit von "besserer Wirklichkeit" und "schlechterer Alltäglichkeit", soll schon hier ein Beispiel gebracht werden.
Man führe sich nur einmal das Vorgehen des modernen Menschen einer entwickelt-warenproduzierenden Gesellschaft vor Augen, zum Beispiel ein bestimmtes Pferd ganz selbstverständlich zugleich als spezifische Individualität und als Mitglied einer Gattung zu identifizieren. Tatsächlich ist diese Weise des Vorgehens nicht selbstverständlich.
Die Begrifflichkeit Homer's jedenfalls kennt sie nicht: und erst Aristoteles gibt mit dem Begriff καθαλου (kathalou) eine explizite Formulierung, in der diese Weise des Vorgehens benannt wird.

Wäre also somit ein jeder Begriff der Begrifflichkeiten entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften äquiva-

lentisch, so müsste er zugleich in einer primatischen Dualität erstellt sein von schlechterem Individuellen und besserem Allgemeinen;so wie in dem letzteren Beispiel ein Gedanke liegt, der ganz dringend zu "Wert" und "Norm" zurückführte.

Denn wie diese spezifische Struktur einem jeden einzelnen Begriff immanent ist, so ist sie ja auch dem Konstruktionsmodus der Begriffsgruppen, der Modellkonstruktionen der Welt immanent.
Wo also nur zwei Begriffe miteinander verknüpft würden, so würden sie notwendigerweise hierarchisch miteinander verknüpft, das heisst, einem gebührte das Primat über den anderen; und darin - als Verknüpfte - bedürften sie zugleich eines Mittlers, der die Vermitteltheit und Überführbarkeit auch innerhalb der Begriffsgruppe gewährleistete. Und dieser explizite Vermittler hätte eine explizite Formulierung gefunden, die seine spezielle Funktion benennt:
eine historische Analyse zeigte dann eine Reihe von Namen, welche den expliziten Mittler äquivalentisch-primatisch-dualistischer Begriffskonstruktionen bezeichnete:"νόμος" (nomos), "μέτρον" (metron), "ἀρχή" (archê), "μοῖρα" (moira), "ἀγαθόν" (agathon);Begriffe, die sich tradierten unter Namen wie "regula", "norma", "justitia" oder schliesslich "value", "standard", "Norm" und "Wert". Hier schliesslich - mit dem historischen Nachweis der hypothetischen Korrelation von "entwickelter Ware" und der Begrifflichkeiten entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften - wird sich auch die Bestätigung finden aller anderen Hypothesen; und es wird sich die Rechtfertigung finden zwischen der Zusammenstellung des gewählten Titels und dem Vorhaben und Vorgehen vorliegender Arbeit.

Es wird sich also erweisen, wie "Werte" und "Normen"

- als sie nichts anderes sind als die Benennung des explizit "Äquivalents" in spezifischen "äquivalentisch-primatisch-dualistischen" Begriffsgruppen - tatsächlich ihre Bedeutung haben für einen jeden derer beliebigen Begriffe und für jede Konstruktion aus Begriffen; und es wird sich zeigen, dass sie einem jeden einzelnen Begriff tatsächlich immanent sind:
"Werte" und "Normen" werden nachzuweisen sein als der moderne "Gattungsname" für die verschiedensten Gestalten, die als Mittler zwischen einer ungenügenden Wirklichkeit und einer besseren Über-Wirklichkeit in allen entsprechenden Modellen die Konstituierung der Gesamtkonzeption der Welt als ein Gleichgewicht zwischen unbegrenztem "Absoluten" und begrenztem Alltäglichen (das heisst, als ein Wirklich-Werden) gewährleisten.

Die bisher häufig benutzten Termini "Historizität", "Geschichte", "Tradition" u.s.w. sollen in einem letzten Abschnitt noch genauer bestimmt und ausgeführt werden.

Das Problem ist zu klären an Hand der Begriffe "Geschichte", "Traditionierung" und "Innovation": und es wird zu klären sein darin, dass das Verhältnis dieser Begriffe zueinander bestimmt wird.
Es ist dabei zunächst zu bemerken, dass sich "Geschichte" vollzieht unter doppeltem Gesichtspunkt, nämlich als Kontinuität in Unterschiedlichkeiten, wobei die Unterschiedlichkeiten in einer zeitlichen Abfolge stehen.

"Traditionierung" steht also immer für das Moment der Kontinuität. Diese Kontinuität aber besteht eben darin, dass sich Identisches realisiert. Und damit

ist gemeint, dass Identisches tatsächlich auch immer identisch ist, dass also das Gleiche sich in immer neuen Konstruktionsmodi realisiert.
"Innovation" steht solchermassen immer für das Moment der Unterschiedlichkeiten und bezeichnet in besonderem Masse deren spezifischen Charakter. Denn jedes Unterschiedliche, das in zeitlicher Abfolge auf ein anderes bezogen ist, stellt diesem gegenüber etwas Neues dar.
"Traditionierung" bezeichnet also "Geschichte" unter dem Gesichtspunkt der "Identität"; "Innovation" bezeichnet dabei "Geschichte" unter dem Gesichtspunkt der Unterschiedlichkeit.
Andersherum ist somit "Geschichte" die Benennung für die dialektische Einheit beider.

Wie bereits angedeutet, kann man diesen letzten Tatbestand auch mit anderen Worten formulieren. "Geschichte" lässt sich dann bezeichnen als die Aufeinander-Beziehung von Unterschiedlichkeiten in zeitlicher Abfolge.

Für einen jeden gegebenen Gegenstand heisst das, dass er als ein historischer immer eine Einheit darstellt von "Traditionierungen" und "Innovationen". Zum einen bedeutet dies, dass man in der Geschichte niemals etwas finden wird, was "absolut" neu wäre; wie sich nichts finden wird, was "absolut" identisch wäre.

Zum anderen lässt sich aber darin etwas einsehen, was schon durch die Plurale "Traditionen" und "Innovationen" angezeigt wird:
Dass sich für jeden Gegenstand so viele "Traditionen" und "Innovationen" ergeben, wie es Unterschiedlichkeiten in zeitlicher Abfolge gibt.

Das heisst nichts anderes, als dass sich eben genau so viele "Geschichten" herstellen, wie es Unterschiedlichkeiten in zeitlicher Abfolge gibt.

Wenn man also von "Der Geschichte" spricht, so ist dies im höchsten Masse irreführend.
Denn "Die Geschichte" bezeichnet nur ein ganz bestimmtes Faktum: sie ist die Benennung für die Gesamt-Tatsache des In-Zeitlicher-Abfolge-Aufeinander-Bezogen-Sein's von Unterschiedlichkeiten; darüber hinaus vermag sie nichts weiter auszudrücken.
"Die Geschichte" ist eine "ontische" Benennung.
Sobald "Die Geschichte" aber an einem bestimmten Gegenstand realisiert werden soll, realisiert sie sich an dessen spezifischer Bestimmung. Das heisst sie realisiert sich darin, ihn in Bezüge zu stellen und ihn abzugrenzen: in "Traditionen" und "Innovationen". "Traditionierung" und "Innovation" stellen sich damit heraus als die "technologischen" Benennungen des Problems.
Und eben darin, in welche Bezüge man den bestimmten Gegenstand stellt und wogegen man ihn abgrenzt, realisiert sich zwar ganz allgemein seine "Geschichtlichkeit": aber eben nur in den realen Gestalten verschiedener "Geschichten".
So wird es eben nicht möglich sein, einen bestimmten Begriff in all seinen möglichen zeitlichen Beziehungen zu reflektieren: zum Beispiel in Beziehung zur Entstehung der Sprache, der organischen Materie, den klimatischen Bedingungen, der Logik seit dem Neolithikum, der Logik seit der Antike, der Logik seit der Aufklärung, verschiedenen Modeströmungen, den physikalischen Gesetzmässigkeiten, der Entstehung des Alls u.s.w. Was sich erfassen lassen wird, ist ein bestimmter Ausschnitt - wie die eben genannten Beispiele Ausschnitte darstellen - im Rahmen

dessen sich "Reihen", "Geschichten" erstellen lassen, die eine jede zugleich den gewählten Rahmen beschreibt.
"Die Geschichte" jedenfalls wird sich damit nie "erstellen" lassen.
Gerade dieser letzte Gedanke hat in besonderem Masse zu interessieren, soll eine Auseinandersetzung mit "historischem" Begriffsmaterial betrieben werden.
Für einen jeden Begriff gelten dann nämlich ganz verschiedene historische Bezüge, je nachdem, in welche Zusammenhänge er gestellt wird (wobei noch einmal zu betonen ist, dass er diese Zusammenhänge zugleich tatsächlich ist).
Und wenn hier in der vorliegenden Arbeit eine "Geschichte" betrachtet werden soll, in der unterschiedliche historische Begriffe zusammengestellt werden, die in ihrer Struktur "äquivalentisch-primatisch-dualistisch" sind, so darf das eben nicht vergessen machen, dass ein jeder dieser Begriffe auch noch in anderen Traditionen steht.
Dies hat eine ganz praktische Bedeutung, welche ganz allgemein auf eine dritte Bestimmung von "Geschichte" hinweist:
Eine jede "Geschichte" besteht darin, dass sich die Bedingung der "Identität" gerade in der Unterschiedlichkeit des aufeinander folgenden Neuen darstellt.
Das Neue ist also somit die immer wieder umgewandelte Aufhebung des Ausgangspunktes; dieser Ausgangspunkt aber ist in immer wieder neuer Formulierung bewahrt.

Für "Begriffe" und "Begriffsgruppen", für "Modellkonstruktionen der Welt" kann dies bedeuten, dass Bedeutungen "verloren" gehen, dass sie verfremdet oder "zweckentfremdet" werden, dass sie zu einem

bestimmten Zeitpunkt gar nicht mehr um die Implikationen und Bedeutungen ihres "Ausgangspunktes" wissen: und dass sie vor allem gar nicht wissen, dass sie selbst in ihrer umgewandelten Gestalt diesen Implikationen und Bedeutungen immer neuen Ausdruck verleihen; dass sie in sich selbst Implikationen und Bedeutungen aufrecht erhalten.

Ein jedes "vorläufige Endprodukt" aber ist durch seine Historizität in ganz bestimmter Weise bedingt: Es ist die folgerichtige und konsequente Weiterführung oder besser: "Weitergeführtheit" der Bedingungen und Voraussetzungen seines "Ausgangspunktes". Ein jeder "Ausgangspunkt" bedingt innerhalb von "Geschichte" alle nachfolgenden Punkte.

Wenn also davon gesprochen wird, dass die Begrifflichkeiten der entwickelt warenproduzierenden Gesellschaften des Abendlandes von der "Philosophie" Demokrit's bis zur "Soziologie" Simmel's oder Parsons' einheitlich äquivalentisch-primatisch-dualistische sind, so ist damit noch nicht deutlich genug ausgedrückt, dass dieser "äquivalentische Dualismus" nicht irgendeiner ist, sondern dass er nur darin bestehen kann, dass er das ihm Vorausgehende zu seinen Bedingungen umstrukturiert.
Es wird daher von besonderer Wichtigkeit sein, eine ganze Reihe von spezifischen Annahmen in äquivalentisch-dualistischen Modellkonstruktionen zu klären, die sich eben nicht allein aus der "äquivalentisch-primatisch-dualistischen" Struktur klären lassen.

An dieser Stelle können auch die Gedanken zu Struktur und Konstruktionsmodus in eine Zusammenfassung mit einbezogen werden:
Eine neue Struktur setzt sich in jedem Begriff durch;

indem sich dies aber zuallererst einzig und allein an dem Material vollziehen kann, das gerade gegeben ist, steht der neuen Struktur der alte Fundus des Vorhandenen gegenüber (in welchem die vorhandenen Begriffe für all das vorhanden sind, was in den alten Modellkonstruktionen formuliert und formulierbar ist).
Wo sich also die neue Struktur vermittels des gegebenen Fundus' vollzieht - und anders kann sie es nicht, denn es ist ja nichts anderes da, in und an dem sie sich realisieren kann - da setzt sie sich in sozusagen einer sich selbst ungenügenden und nicht vollkommenen Gestalt durch: einer Gestalt, welche die Struktur vollzieht und doch nicht mit ihr identisch ist.
Diese "Gestalt" ist der "Konstruktionsmodus"; und dieser ist selbst die Einheit von "Innovation" ("Struktur") und "Tradierung" (der Begrenztheit des vorgegebenen Materials).
Hieraus ergibt es sich schliesslich, dass unter einer einheitlichen Struktur der Konstruktionsmodus sich in verschiedener Spezifik vollziehen kann.

Hiermit kann die Reihe der zugrundegelegten Hypothesen als abgeschlossen gelten.
Was die Arbeit in den nun folgenden Kapiteln tun wird, ist, bei dem anzusetzen, was in der letzten Hypothese dargelegt ist; und von diesem Ansatzpunkt sich vorzuarbeiten bis zu einer expliziten Betrachtung von "Werten" und "Normen" im Kontext der "Soziologie".

II. DIE ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER BEGRIFFLICHKEITEN ENTWICKELT-WAREN-PRODUZIERENDER GESELLSCHAFTEN

II.1 HOMER UND DER BEGINN ENTWICKELT-WARENPRODUZIERENDER BEGRIFFLICHKEITEN

Der Punkt, von dem an sich die Traditionen abendländischen Denkens überhaupt erst verfolgen lassen, liegt bei Homer; zu gering und zu wenig aussagekräftig sind die älteren erhaltenen Zeugnisse. Ja, in vielen Fällen lassen sich ältere Materialien gerade erst aus den überlieferten Denkmälern seit Homer erschliessen; gerade das aber zeigt gleichzeitig, wie stark ältere Vorstellungen sich erhalten.
Das ist für die vorliegende Arbeit besonders wichtig, stellt doch der erste ausreichend belegbare Fixpunkt in den Traditionen abendländischen Denkens - die Dichtung Homers - zuallererst ein Zeugnis dar für einen relativ jungen Zeitraum; und in den Grundlagen dieser Dichtungen wird sich bereits eine Struktur finden, welche den zeitgenössischen Konzeptionen nahezu identisch entspricht.
Solchermassen wird Homer unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten sein:
Zum einen, als ältere Ausgangspunkte, Voraussetzungen und Implikationen sich bei ihm noch verhältnismässig klar ausgesprochen finden. Gerade dadurch wird er ein wichtiges Beispiel sein, diese älteren Ausgangspunkte, Voraussetzungen und Implikationen weiterzuverfolgen, wie sie sich in vollkommen verwandelter und oft nahezu unkenntlicher Gestalt bis in die "moderne Soziologie" tradieren.
Zum anderen, als sich bei ihm das vorausgehende und ihm vorliegende ältere Material in und zu einem spezifischen Modus formuliert findet, der ein Beispiel darstellt für ein entscheidendes Bindeglied zwischen der Begrifflichkeit der einfach-warenproduzierenden und der entstehenden entwickelt-warenproduzierenden Gesell-

schaft. Das heisst, in dem bei ihm "neuen" spezifischen Modus gibt Homer ein Beispiel ab für eine spezifische Struktur von Modellvorstellungen der Welt, der Selbstreflexion und des Selbstverständnisses, aus der heraus sich die entwickelt-warenproduzierende Begrifflichkeit direkt formieren kann.

Beide Aspekte sollen hier einmal untersucht werden am Beispiel der homerischen Götterkonzeption, in der sich das Neue findet in dem Gedanken einer zweiten Menschenwelt, die als die Welt der menschengleichen-übermenschlichen Götter zugleich auch eine bessere Menschenwelt darstellt. Diese Verdoppelung in alltägliche Menschenwelt und bessere - "göttliche" - Menschenwelt spricht von einer Strukturierung, die sich in der Verdoppelung von ungenügender Menschenwelt und "Absolutem" vollenden wird, um in der Axiomatik einer "Transzendenz" erst sehr viel später auch eine explizite Benennung zu finden.

Gleichzeitig aber lässt sich bei Homer noch sehr deutlich erkennen, wo diese "bessere Menschenwelt" sich herleitet, welche Bedeutung sie hat, welchem Zweck und welcher Modellvorstellung der Welt sie dient. Tatsächlich ist sie nichts anderes als ein neuer Modus einer älteren Voraussetzung: einer Welt, die voll von Göttern, oder besser: Göttlichkeiten konzipiert ist. Bei Homer, in der neuen Konzeption eines ersten Ausser-Sich-Setzens der eigenen Fähigkeiten des Menschen neben die Kräfte der Natur (in den expliziten Personifikationen eines Götter-Pantheons), ist diese Identität der Voraussetzungen noch sehr deutlich; und zwar zeigt sie sich eben in dem Festhalten am "Göttlichen".
Wo aber später die Voraussetzung des Göttlichen in der vollkommen umgewandelten Gestalt des "Absoluten"

formuliert sein wird, da tritt die Identität von Göttlichem und "Absolutem" nicht mehr auf den ersten Blick hervor;
und wird sie behauptet, so muss sie erst nachgewiesen werden. Denn sie wird sich erst aufzeigen lassen an einer Reihe implizierter Schlüsse und Einschränkungen: so zum Beispiel, wenn in den Konzeptionen der Verdoppelung zu "Alltäglichem" und "Absolutem" immer zugleich ein Gehorsam vor dem "Absoluten" postuliert wird. Ja, genau dieses Postulat des Gehorsams vor dem "Absoluten" wird die notwendige Voraussetzung sein, damit sich die traditionellen Modellkonzeptionen äquivalentisch-primatisch-dualistischer Begrifflichkeit überhaupt aufrechterhalten können.

Das heisst, die alte Voraussetzung eines religiösen Gehorsams vor den Göttlichkeiten der Welt ist in den entwickelt warenproduzierenden Gesellschaften in umgewandelter Gestalt zum Axiom geworden. Und der Bereich dieses Axioms wird sogar einen eigenen Namen erhalten: "Ethik".

Selbst aber in den weiten Bereichen, wo in der Moderne eine explizit "ethische" Konzeption abgelehnt wird, tradieren sich die Voraussetzungen religiösen Gehorsams. Denn z.B. "Werte" und "Normen" als die Konstituenten des alltäglichen Seins gegenüber der Unbegrenztheit eines "absoluten Seins" sind als explizite Formulierungen des "Maßstabes des Sollens" oder dessen, was gesollt werden soll, nichts anderes als die zeitgenössische Gestalt einer letzthin immer noch religiösen Welt-Konzeption.

In den Religionen der Frühzeit nehmen die Göttlichkeiten, die Totems, die Geister und Dämonen einen Raum

ein, der die reale Umwelt menschlichen Lebens ist; in den alltäglichen Bestandteilen dieser Umwelt des Menschen sind sie zu finden, als diese bestehen sie. Das heisst, die Menschen haben die Göttlichkeiten um sich, neben sich und vor sich in einem jeden Ding, das sie umgibt, das ihnen Nutzen bringt, das sie bedroht. Jeder Stein, jede Pflanze, jede Naturgewalt kann Göttlichkeit sein, wie sich eine Göttlichkeit im Stein, im Tier, in den Naturgewalten findet. Dabei steht die Göttlichkeit des Gegenübers im Verhältnis zu seiner Bedeutung für das Leben des Menschen; solchermassen aber ist die Formulierung von Göttlichkeiten nichts anderes als die formulierte Modellkonzeption der alltäglichen Welt des Menschen.

In bestimmter Weise sind die in spezifischer Gestalt angeeigneten Naturkräfte - eben als Totems, Geister und Dämonen - der Frühzeit dem Menschen in keiner Weise fremd, denn sie sind ja nichts anderes als die Materialien, mit denen er täglich umgeht, wenn er sein Leben erzeugt und erhält. Die ihm gegenüberstehenden Mächte mögen stärker sein als er, sie mögen ihm Nutzen bringen oder ihn verderben: trotzdem aber greifen sie nur in sein Leben ein als die Rahmenbedingungen seines Lebens, Rahmenbedingungen, in die er gestellt ist; nie wird ihm im Voraus beschlossen, als was er enden wird; nie sind die Ergebnisse seiner Handlungen vorweggenommen, nie ist er determiniert zum reinen Objekt "göttlicher" Offenbarung.

Ganz im Gegenteil ist der Mensch so frei, mit den Göttlichkeiten, also den Naturkräften, zu verhandeln, mit ihnen regelrechte "Verträge" abzuschliessen: der Mensch der Frühzeit erfüllt die Riten, um mit den ihn umgebenden und ihm übermächtigen Bedingungen seines Lebens zu unterhandeln und sich auf diese Weise

seines eigenen, höchst persönlichen Erfolgs bei allen gewünschten Unternehmungen zu versichern.

Damit aber gibt es einen "Gehorsam" gegenüber irgendwelchen Göttlichkeiten überhaupt nicht, wie ihn doch die religiösen Konzeptionen der warenproduzierenden Gesellschaften postulieren müssen. Vielmehr ist der Mensch der Frühzeit, wenn er sein Leben erhalten will, genötigt, bestimmte Vorbereitungen zu treffen, die in keiner Weise etwa von technischen Vorbereitungen unterscheidbar wären. Zur Vorbereitung der Jagd gehören ebenso das Herstellen von Waffen wie der Jagdzauber; beides sind technische Handgriffe.

Der Mensch der Frühzeit lebt also in einer geordneten Welt, deren Ordnung gerade in den Regeln und "Tricks" besteht, mit denen der Mensch für sich selbst das Beste herausholen kann.

Die "Erfindung" der "Religion", die "Erfindung" der "Götter" und die "Erfindung" eines "Gehorsams" gegenüber den Göttern ist Ergebnis einer anderen, viel jüngeren spezifischen Strukturiertheit der Weltkonzeption. Für diese stellen die Dichtungen Homer's ein sehr ausführliches Beispiel dar.

Bei ihm sind die unbeherrschten Naturkräfte umgewandelt zu den "olympischen Göttern"; und damit sind sie zugleich als eine zweite Sphäre erstellt neben und über der alltäglichen Welt. Das heisst, als umgewandelte Gestalt der unbeherrschten Naturkräfte sind sie der alltäglichen Natur enthoben.

Die Konzeption der "olympischen" Götter bedeutet aber zuallererst die Formulierung einer zweiten Menschen-

welt neben der alltäglichen Welt des Menschen: tatsächlich haben die Götter menschliche Gestalt erlangt, gerade um in dieser menschlichen Gestalt als "Über-Menschen" aufzutreten. Die ehemals unbeherrschten Naturkräfte werden also personifiziert; und diese Personifikation wählt sich gerade den Menschen zum Vorbild. Das hat zwei Konsequenzen: In ihrer Menschengestalt wachsen die zu "Göttern" umgewandelten Naturkräfte über sich hinaus; sie selbst sind jetzt der Natur gegenübergestellt (wie auch der Mensch es ist), indem sie deren Ordner, deren Herren sind. Gleichzeitig sind sie, obwohl sie dem Menschen nachgebildet sind, auch dem Menschen übergeordnet. Denn als Gebieter über die Naturkräfte gebieten sie auch zugleich mit über das Los der Menschen.

Darin also ist neben der alltäglichen Welt eine zweite, bessere, "reinere" Welt entstanden; wie die Götter bei Homer bessere, "reinere" Menschen sind.

Solchermassen sind die olympischen Götter sowohl mächtiger als ihre totemistischen, geisterhaften und dämonischen Vorgänger, wie sie zugleich den Menschen ferner und unwirklicher sind. Dies zeigt sich auch noch an einem weiteren entscheidenden Punkt:

Sowohl in der Ilias als in der Odyssee liegt der Ausgang des Geschehens immer im voraus beschlossen vor; was dazwischen liegt, sind letztlich nichts anderes als epische Verzögerungen eines - falls sich der Wille der Götter nicht noch wandelt - unausweichlichen Endergebnisses. Der Mensch selbst jedenfalls kann das Geschehen und dessen Ausgang nicht im mindesten bestimmen; alles geschieht durch das Eingreifen der Götter, welche dem Menschen ständige Begleiter sind: sozusagen ein "Wille", den der Mensch

selbst gar nicht besitzt.

Damit aber ist ein völlig neuer Gedanke formuliert: Bei Homer beginnt der Mensch, in all seinen Plänen keine eigenen Pläne mehr zu haben; seine Pläne liegen bei den "Göttern" und werden von diesen stellvertretend vollzogen. Der Mensch führt sie nur aus wie eine Marionette.

Dem steht zunächst ein anderer Gedanke entgegen: dass der Mensch mit den "Göttern" Dialoge führt, dass er ihnen gegenüber gestellt ist, und dass ihm sogar von den Göttern die Wahl angeboten wird, ihnen zu folgen.

So offenbart sich zu Beginn der Ilias Athene dem Achill und fordert ihn auf, sich in seinem Zorn gegen Agamemnon, den er mit dem Schwert töten will, zu zügeln. "Drum fasse dich nun und gehorch uns.", schliesst Athene ihre Forderung.[15] Achill kann ihr folgen oder nicht; und wenn er in diesen Vertrag einwilligen soll, so müssen selbst die Götter dafür einen Anreiz bieten: "Einst wird dir noch dreimal so herrliche Gabe geboten"[16], stellt Athene in Aussicht. So entscheidet sich Achill für das, was gegenüber diesem günstigen Angebot und gegenüber dem Mächtigeren angeraten erscheint: "Euer Wort, o Göttin, geziemet es wohl zu bewahren, Welche Wut auch im

---

Anmerkung[15]: Ilias I, 214 Deutsch von Voss, Johann Heinrich, München o.A.d.J., p 11
Bruno Snell übersetzt "εἴ κε πίθηαι" sogar mit "... wenn du mir folgen willst"; vergl. Snell, Bruno: "Die Entdeckung des Geistes", Hamburg, 3. Aflg. 1955, p 53

Anmerkung[16]: Ilias I, 213 a.a.O. p II

Herzen sich hebt; denn solches ist besser. Wer dem Gebot der Götter gehorcht, den hören sie wieder."[17] Es handelt sich hier also um ein eindeutiges Machtverhältnis.

Damit aber formuliert und tradiert Homer gängiges und älteres Gedankengut: dass der Mensch vertragsmündig ist, sich mit den ihn umgebenden Mächten, die zugleich seine Lebensbedingungen sind, zu arrangieren. Dem entsprechen auch die zahlreichen Beschreibungen, dass die Götter als Verbündete, als Mitkämpfer, als Ratgeber auftreten und sich beständig , sowohl auf Seiten des künftigen Gewinners wie des künftigen Verlierers, in das Geschehen einmischen, obwohl dieses doch längst vorwegentschieden ist.[18]

Die Dichtungen Homer's sind also dadurch gekennzeichnet, dass sich in ihnen zwei Konzeptionen finden, die in keiner Weise aufeinander abgestimmt sind und die zunächst im offenen Widerspruch zueinander stehen; einem Widerspruch, der allerdings an keiner Stelle und in keinem Augenblick zum Problem wird: Die neue Götterkonzeption konstituiert sich gerade in der Übermacht der "Götter", über alle Dinge und über das Ende allen Geschehens vorweg zu bestimmen; und gleichzeitig verhalten sich die Götter als "Vertragspartner" des Menschen so, als hätte diese Anteilnahme einen Sinn, als könnte der Mensch aus dem freiwilligen Verbund mit ihnen den Ausgang des Geschehens bestimmen.

Anmerkung[17]: Ilias I, 216 - 218 a.a.O. p 12

Anmerkung[18]: Zeus selbst muss es ihnen in der Ilias verbieten. Damit aber nimmt er eine höhere Stellung ein, die sich darin zeigt, dass seine Entscheidung (die eine Vorwegentscheidung ist) wirklich gültig ist.

Bei Homer stehen sich also höchst unbeeinträchtigt zwei Konzeptionen gegenüber: einmal die einer expliziten "Determiniertheit" und das andere Mal die einer expliziten "Nicht-Determiniertheit".

Wie ausgebildet die Konzeption expliziter "Determiniertheit" aber dennoch ist, zeigt sich an anderer Stelle ausdrücklich. Denn wenn auch bei Homer der explizite Begriff "σωφροσύνη" (sophrosýnê) fehlt, so wird bei ihm eine Art des klugen Verhaltens beschrieben, wie sie sich, wohl seit der Lyrik eben unter diesem Terminus beschrieben findet.

"Besonnen sein" heisst eigentlich σωφρονεῖν (sophroneîn): "gesund denken"; sophrosýnê ist "das Wissen, dass die Gesundheit, das Wohlergehen und das Glück reguliert ..."[19]. Derartiges Wohlergehen u.s.w. geht von den Göttern aus. "Gesund denken" heisst also, sich den Angeboten der Götter auf jeden Fall anzuschliessen; dieses nicht zu tun, ist töricht und verblendet.

Die Anschauung findet sich auch bereits bei Homer; und tatsächlich ist ja ein Aspekt dabei auch sehr alt: dass der Mensch sich mit den ihn umgebenden Naturkräften arrangieren muss, will er sein Leben erhalten. Geht er klug und umsichtig an dieses Werk, so wird er den Anforderungen und Notwendigkeiten der stärkeren Mächte entgegenkommen; seine Torheit aber erkennt man an einer Unterlassung dieser Umsicht; denn dann wird der Mensch auch keinen Nutzen ziehen können.

Eine derartige Formulierung beschreibt Klugheit als die Fähigkeit, über eine bestimmte Technologie ver-

---

Anmerkung[19]: vergl. Snell, Bruno a.a.O. p 227

fügen zu können (Riten, Zauber, Beschwörungen sind ja Technologien), wie sie als Ergebnis und Konzeption einer bestimmten Weltkonzeption erstellt werden konnten.

Unter der gewandelten Annahme der über-menschlich personifizierten "Götter" nun aber ist auch diese "Klugheit" weitergeführt:
Klug zu sein, wenn man sich dem Willen und den Angeboten der "Götter" unterwirft, ist etwas anderes, als jene Klugheit, über die Mittel zu verfügen, den Naturkräften den Erhalt des eigenen Lebens abzugewinnen. Denn sind die Götter menschengleich, so haben auch ihre Forderungen und Angebote viel eher den Charakter einer Meinung und einer ausgedachten Verordnung.

Zusätzlich zu den ihm gegebenen Bedingungen des materiellen Lebens muss der Mensch also noch einer übermenschlichen Kontrollinstanz genügen, die über ihn entscheidet.

Dies ist eine neue gegebene "Gesetzmässigkeit". Sich hierein zu fügen - und dabei noch Nutzen herauszuschlagen - zeugt von Klugheit. (Die Möglichkeit, doch noch "Nutzen herauszuschlagen", spricht für die ältere Herkunft dieses Gedankens bei Homer); töricht ist, wer diese Gesetzmässigkeit nicht einsieht, das heisst, wer versucht, die von den Göttern angedeutete "Möglichkeit" der Entscheidung ernst zu nehmen und sich nicht den Forderungen und Angeboten der Götter anzuschliessen, sich in die längst getroffenen Beschlüsse zu fügen.

Hier also stellt sich schliesslich heraus, wie stark schon die Konzeption der vollkommenen "Determiniert-

heit" durch einen fremden Willen, durch irgendeine übermächtige Instanz neben der alltäglichen Welt bei Homer ausgebildet ist.

Für die Dichtungen Homer's lassen sich also drei Aussagen treffen:

In den Dichtungen findet sich der Gedanke der "Determiniertheit" des Geschehens durch die "Götter". Die Fähigkeit zu dieser Vorwegbestimmung gerade kennzeichnet die "Götter" in ihrem neuartigen Charakter, in der Spezifik ihrer Gestalt.
Hinzu kommt, dass die olympischen Götter der Welt Gesetzt und Ordnung gebracht haben, dass sie selbst die Garanten für Gesetz und Ordnung sind.

In ihrer Gestalt sind die "Götter" entstanden als verdoppelte, das heisst, als ins über-menschliche entrückte Menschen. Gerade damit aber stehen sie ihrem ersten Aspekt schliesslich behindernd entgegen. Denn die olympischen Götter können in ihrer menschlichen Gestalt ihrer eigenen Machtfülle gar nicht entsprechen.
Wie sollen sie der von ihnen betriebenen "Determinierung" genügen, wo sie doch in ihren Fähigkeiten so stark eingeschränkt sind:
statt "göttlich" zu sein, sind sie auf höchst irdische Art und Weise "handgreiflich"; sie können nur an einem Ort sein und sie können auch bestimmte Grenzen der Determiniertheit nicht wieder ausser Kraft setzen. Die Ordnung und Gesetzmässigkeit der Welt, die sie doch selbst zur Herrschaft gebracht haben, können sie nicht mehr modifizieren. In ihrer olympisch-menschlichen Gestalt sind sie die Gefangenen dessen, was sie ja eigentlich selbst repräsentieren sollen.

(Es ist dieses Ungenügen gegenüber dem Aspekt ihrer selbst als Begründer von Gesetz und Ordnung, dem die Nachfahren Homer's schliesslich die olympische Gestalt der Göttlichkeiten auch opfern werden.)

Der Gedanke aber, dass die olympischen Götter nicht nur Recht und Ordnung durch ihr Eingreifen herstellen, sondern dass sie selbst für Recht und Ordnung stehen. - das heisst, dass sie eigentlich selbst "Recht" und "Ordnung" sind - wird in expliziter Formulierung eine entscheidende Stellung in den Konstruktionen entwickelt warenproduzierender Begrifflichkeit finden; bei Homer selbst liegt also schon der Ansatz, nach dem seine Nachfolger die "olympische Gestalt" opfern werden.

Denn wenn die "Götter" "Recht" und "Ordnung" oder besser: sinnvolles Geordnet-Sein sind, so sind andersherum "Recht" und "Ordnung" die neuen Gestalten, in denen sich die "olympischen Götter" tradieren und weiterentwickeln werden.

In der Vorstellung eines "sinnvollen Geordnet-Seins" wird dann also zugleich der Gedanke der Herrschaft von "Recht" und "Ordnung" ausgedrückt sein.

Dieser Wandel der Gestalt der Göttlichkeiten lässt sich sehr deutlich verfolgen: sind die "olympischen Götter" bei Homer ständige Begleiter, die andauernd in das Geschehen aktiv eingreifen, so vertreten schon die Götter Hesiod's viel eher bestimmte Zustände und Zustandsarten, als dass sie an ein zeitliches Ereignis gebunden wären. Ihnen übergeordnet aber wird bei Hesiod ein einziger Gott, der - ganz anders als bei Homer - an der Spitze einer

festgelegten und genau bestimmbaren Rangordnung steht, die selbst ein Modell der ganzen Welt ist.

Bei Xenophanes schliesslich ist die Göttlichkeit zu einer in sich ruhenden, unbeweglichen Qualität geworden (FR B 26);
für dieses Geordnet-Sein aber nennen schon Hesiod und Solon die diké als Konstituenz, wie der Gedanke des Masses metron und des Brauches und Gesetzes nomos in den vorsokratischen Konzeptionen immer konstituierende Bedeutung haben wird; Pindar preist den νόμος βασιλεύς (nomos basileus), dem König Nomos; bei Aristoteles schliesslich werden "Gerechtigkeit" und "Mittelmass" den Knotenpunkt seiner "Ethik" darstellen.

Den Göttlichkeiten gegenüber steht der Mensch; und je allmächtiger die Göttlichkeiten werden, desto blinder ihnen unterworfen wird der Mensch konzipiert.

Es war ja bereits die Rede davon, dass sich zwei Stränge bei Homer finden: zum einen die göttliche Fähigkeit der Vorwegentscheidung; zum anderen die Fähigkeit des Menschen, sein Los selbst zu entscheiden.

Dieser letztere Gedanke ist dabei nichts anderes als Ausdruck einer praktischen, ganz alltäglichen Beobachtung (wie er gleichzeitig deren Fundierung ist):
dass der Mensch sich sein Leben immer noch durch seine eigene Tätigkeit erhält, dass er, seine Hände, sein Kopf etc. es sind, die diese Aufgabe zuallererst bewerkstelligen - ganz gleich, welche Mächte auch sonst immer noch dahinter, darüber oder dabei stehend vermutet werden mögen.

Dementsprechend findet sich bei Homer zwischen den unvermittelten Zeugen für den einen wie den anderen Strang auch ein Moment, den Widerspruch beider in einer Konzeption zu vereinen, ohne ihn dabei aufzuheben.

Dieser letzte Punkt wird von besonderem Interesse sein: "Determiniertheit" und "Nicht-Determiniertheit" stellen einen unlösbaren Widerspruch dar; ihn zu lösen hiesse hier, einen Strang gänzlich aufzugeben. Gerade dies aber ist nicht möglich, denn beide Stränge stehen bei Homer als unabdingbares Wissen. Die Lösung dieses Problems findet sich darin, beide Aspekte einander zuzuordnen, das heisst, den Widerspruch in all seiner Widersprüchlichkeit bestehen zu lassen und ihn als ein einheitliches System zu formieren. Dieses System schliesslich darf beide Aspekte nicht antasten.

Auf diese Weise kommt ein Begriff in die Tradition abendländischen Denkens: der Begriff der "Freiheit".

"Freiheit" ist der explizite Name für den ungelösten Widerspruch zwischen Determiniertheit durch Instanzen einer "zweiten Welt" und dem offensichtlichen Tätigkeitsspielraum des Menschen in den Bedingungen der alltäglichen Welt.
Als Name dieses Widerspruches wird sich "Freiheit" finden als eine weitere Konstituenz von Modellkonstruktionen in den entwickelt warenproduzierenden Gesellschaften.

Solange nämlich der Mensch kein anderes Gegenüber hat als die - beherrschten oder unbeherrschten - Kräfte der Natur, kann es gar nichts anderes geben als sein Tätigsein; und dieses Tätigsein ist ihm in

allen seinen Äusserungen vom Essen und Trinken bis zum Jagen und der Sicherung des Jagderfolges durch Zauber. Die Frage nach der "Freiheit" des Menschen kann sich hier gar nicht stellen.

Wo "Freiheit" auftritt, da benötigt sie "Unfreiheit", um sich überhaupt konstituieren zu können; wo von "Freiheit" gesprochen wird, da ist die "Unfreiheit" gleich mitgesetzt.

Dieser Sachverhalt ist bei Homer in seiner Herausbildung zu beobachten:
Dem Menschen wird die Wahl zwischen Zustimmung und der Ablehnung göttlicher Anforderungen zugebilligt, wobei es vollkommen egal ist, wozu er sich entscheidet; denn das Geschehen ist sowieso schon vorherbestimmt und wird sich genauso ereignen, wie es, von höheren Instanzen beschlossen, längst entschieden ist.
Die anheimgestellte Wahl aber ist einzig ein "Prüfstein": ob der Mensch klug oder töricht ist; ist er klug, vollzieht sich die Determiniertheit des Geschehens in Bereitwilligkeit; ist er töricht, vollzieht sich die Determiniertheit als Verweigerung. Zwischen derartiger Klugheit und derartiger Dummheit wird ihm die "freie" Auswahl tatsächlich zugestanden; und genau diese Situation - und keine andere - findet sich später im Begriff "Freiheit" beschrieben.

"Freiheit" ist also der Name für die Auswahlmöglichkeit williger oder unwilliger Unterwerfung unter die sich unberührt vollziehenden Anforderungen einer "zweiten Welt" über und hinter der alltäglichen Welt.

Auf eines ist hier besonders hinzuweisen:
Das Verhältnis zwischen olympischer Determinierung

und menschlicher "Entscheidungsfreiheit" ist die erste Gestalt, in der sich eine Konzeption realisiert, die später den expliziten Namen "Freiheit" erhalten wird; das heisst, das, was sich hier bei Homer findet, ist nur der Anfang eines Weges, in dessen Verlauf sich die Gestalten des öfteren wandeln werden. Und zwar hängt dieser Gestaltwandel davon ab, in welcher Weise sich die Konzeption der zweiten Wirklichkeit (die von nun an nie mehr aufgegeben wird) verändert.

Einiges davon ist bereits oben angedeutet:
die Kontrollorgane menschlicher Determiniertheit werden passiver, zuständlicher, wie sie damit immer "kosmischer", allgemeiner werden. Das heisst, sie entfernen sich immer stärker von den Personifikationen (vgl. z.B. Hesiod). Indem sie aber immer "kosmischer" werden, werden diese Kontrollorgane immer vollkommener, bis es für die gesamte alltägliche Welt eine zweite Welt gibt, welche die ganze alltägliche Welt in besserer "reinerer" Gestalt ist; das heisst, für jeden Gegenstand der alltäglichen Welt gibt es ein entsprechendes besseres, "reineres" Pendant.
Diese doppelte, bessere und "reinere" Welt schliesslich wird die Gestalt sein, das Kontrollorgan menschlicher Determiniertheit darzustellen, welches einstmals die olympischen Götter waren.

Tatsächlich zieht sich diese Tradierung über einen langen Zeitraum hin, in dem Personifikationen immer noch in den Konzeptionen auftauchen. So sprechen selbst Heraklit und Parmenides noch immer davon, dass die moiren jede Übertretung des Masses ahnden werden (vergleiche unten); die moiren aber sind Clan- und Stammesgötter, die noch älter sind als die olympischen

Götter.
Worin sich jedoch sowohl Heraklit wie Parmenides auszeichnen, ist, dass sie die Dualität von Göttlichkeit und Alltäglichkeit ansonsten formulieren als die Dualität einer "Welt des Scheines" und einer "Welt des Seins"; die "Welt des Scheines" ist die alltägliche Welt, in der die Menschen befangen bleiben: wie die Menschen bei Heraklit und Parmenides in ihrem λόγος (logos) der"Welt des Seins" zugehören, so können die Menschen doch immer nur den Schein ihres eigentlichen Seins und des"eigentlichen Seins" erfahren. Trotz dieser "ontischen" Determiniertheit aber gilt den Menschen das Postulat, die "wahre" Erkenntnis der Welt des Seins anzustreben.
(Über Heraklit und Parmenides wird weiter unten noch eingehender gehandelt.)

Parmenides und Heraklit haben noch keinen expliziten Begriff für die Qualität, durch die sich die "Welt des Seins", die "eigentliche Welt", von der alltäglichen Welt des Scheins unterscheidet, obwohl man heutzutage ihre Konzeption als die Annahme einer "absoluten Wahrheit" bezeichnen würde. Vielmehr liegen bei ihnen Konzeptionen vor, für die der Begriff "absolut" sich überhaupt erst herausbilden kann.

Wichtig aber ist dabei, dass sich mit dem Wandel der Göttlichkeiten, der über-menschlichen Kontrollorgane, auch der"Sitz" dieser Kontrollorgane verlagert. Bei Homer sitzen die Götter in ihrer menschlichen Personifikation auf dem Olymp. Bei Xenophanes, in der Vorstellung seines in sich ruhenden Gottes, ist ein besonderer Ort nicht mehr festzustellen.[20)]

Anmerkung[20)]

Genauso wichtig aber ist gerade das Spezifikum dieses Gottes: er "ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr."[21] Dies sind Bezeichnungen, die im frühen Griechenland beschreiben, was später als "Geist" oder "Vernunft" benannt wird. Dementsprechend drückt auch ein anderes Fragment (B 25) aus, dass dieser Gott besonders durch seine "Denkkraft" gekennzeichnet ist.[22]

Dies gibt an, in welcher Weise sich die Lokalisierung der Kontrollinstanzen verlagert; denn z.B. bei Heraklit findet sich eine ähnliche"Denkkraft" - der Logos - als die reale Gestalt des "Sinnvoll-Geordnet-Seins" der Welt. Und dieser logos findet sich auch im Menschen: alles geschieht nach einem Sinn (Fr B 1), der allen gemeinsam ist (Fr B 2); diesem Gemeinsamen zu folgen ist Pflicht (Fr B 2); obschon aber dieser Sinn allen gemeinsam ist, und obwohl alle Menschen am meisten mit ihm beständig verkehren, entzweien sich die Menschen mit ihm (Fr B 72), um dabei zu handeln und zu reden wie die Schlafenden (Fr B 73). Für die Gesetzmässigkeit des Ganzen aber gilt, dass die Natur es liebt, sich zu verbergen (Fr B 123).

Anmerkung[20]: Es ist anzufügen, wie brüchig die Konzeption bei Xenophanes ist, denn in Fr B 23 bemerkt er: "Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am grössten ..." Diels, Hermann: "Die Fragmente der Vorsokratiker", o.O., 2. Aflg. 1963, p 19

Anmerkung[21]: Fr B 24 , Diels, Hermann, a.a.O. p 19

Anmerkung[22]: "Doch sonder Mühe erschüttert er alles mit des Geistes Denkkraft"; Xenophanes Fr B 25, Diels, H., a.a.O. p 19; dieser Gedanke der Erschütterung des Weltalls durch die Denk[illegible] eines Gottes findet sich bereits bei Homer: vergl. Ilias I,

Was Heraklit hier formuliert, ist das Bestehen einer "absoluten Wahrheit", die sich im logos vollzieht. Das heisst, durch den logos, der allen gemeinsam ist, vollzieht sie sich auch in den Menschen, die im Schein befangen bleiben. Die "absolute Wahrheit" also determiniert die alltägliche Welt menschlichen Scheins, sie ist deren "a priori". Zugleich aber liegt im logos das Postulat vor, der "absoluten Wahrheit" Gehorsam zu leisten als die Verpflichtung, dem logos zu folgen.

Auch bei Heraklit besteht die Entscheidungsfreiheit darin, sich dem allen Gemeinsamen als Weiser oder als Törichter zu unterwerfen: allen Menschen ist die Möglichkeit gegeben, gesund zu denken (Fr. B 116); trägt er - Heraklit - aber in seiner Rede den Sinn vor (Fr B 1), so verstehen sie (die Menschen) den Sinn nicht, sie sind wie Esel, die Häckerlinge dem Gold vorziehen würden (Fr B 9).

In ähnlicher Weise formuliert eben auch Xenophanes eine Unterscheidung von "absolut Wirklichem" - "Klarem" - und dem Menschen erkennbaren "Ungenügendem" - dem "Schein" (Fr B 34); trotzdem aber kann durch allmähliches Suchen das Bessere "erkannt" werden (Fr B 18).

Das hat zum einen für den Begriff der "absoluten Wahrheit" zur Folge: dass er immer die Einheit einer Doppeltheit ist.

Denn einerseits ist die "absolute Wahrheit" eben die "absolute Wahrheit", das heisst eine ruhende, unerreichbare und abgeschlossene "zweite Welt". Andererseits aber wird sie als erkennbar definiert. Das heisst, sie wird definiert als etwas, dass sich

im Erkannt-Werden preisgibt.
Damit jedoch ist sie (als Gegenstand und Konstituenz des Erkennens) zugleich auch der Mittler zu sich selbst.

Im Begriff der "absoluten Wahrheit" sind ausdrücklich beide Gesichtspunkte eingeschlossen; was nicht daran hindert, dass sich für jeden Gesichtspunkt Namen herausbilden werden, die schliesslich in ihrer Vielzahl vergessen machen, dass sie ein und dasselbe formulieren.

Zum anderen ist damit also die Kontrollinstanz, die über dem Menschen stehende "absolute Wahrheit", in den Menschen eingedrungen: in ihm selbst - und doch ausser ihm - verlangt sie von ihm Gehorsam; sie ist zu einer ihm gehörenden und ihn doch von aussen determinierenden "inneren Stimme" geworden. Ihr freiwillig zu folgen, darf er sich den gegebenen Gesetzmässigkeiten unterwerfen, ohne dass er eine Möglichkeit hätte, ihr zu entrinnen.

Und für diesen Sachverhalt werden sich in der Folgezeit eine Reihe von Begriffen ausbilden bzw. umwandeln, die ganz explizit die doppelte Eigenschaft von gleichzeitig äusserer "absoluter Wahrheit" (die auch im Inneren enthalten ist) und der Fähigkeit zum Anstreben der äusseren-inneren "absoluten Wahrheit" formulieren - und zusätzlich dabei sich selbst noch als Mittler angeben: "Handeln", "Wert", "Norm" usw.

Dieser Modus der Konstruktion bleibt nun für lange Zeit der einzig bestimmende: "Sich Gesetz, Obrigkeit und dem Klügeren zu fügen gehört zur Selbstzucht."[23)]

Anmerkung[23)]: Demokrit Fr B 47, Diels, H., a.a.O. p 103

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen."[24)]

"Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloss, dass er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt."[25)]

Das Ergebnis ist also notwendigerweise vernünftig, etwas anderes gibt es nicht: also kann auch der Mensch von vorneherein gar nicht unvernünftig sein, selbst wenn er alles versucht.

Seine (vernünftige) Natur besteht eben in allen seinen Lebensäusserungen. Dem wäre auch gar nicht zu widersprechen. Doch nicht genug damit, beginnt etwa für Schiller erst hier die eigentliche Definition des Menschen: "Findet er (der Anspruch auf absolute Befreiung S.P.) sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen.

... Umgeben von zahllosen Kräften, die alle ihm (dem Menschen S.P.) überlegen sind ... macht er durch seine Natur Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden ... Aber die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren ... Jetzt also wäre es um seine Freiheit getan, wenn er keiner andern als physischen Kultur fähig wäre. Er soll aber ohne Ausnahme Mensch sein,

---

Anmerkung[24)]: Kant: "Was ist Aufklärung", 1784, zitiert nach Bender, Ernst (Hrsg.): "Deutsches Lesebuch 7", Karlsruhe 1966, p 99

Anmerkung[25)]: Schiller, Friedrich: "Vom sittlichen Wollen", zitiert nach Bender, Ernst, a.a.O. p 246

also in keinen Fall etwas gegen seinen Willen erleiden. Kann er also den physischen Kräften keine verhältnismässige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, nichts anders übrig als: ein Verhältnis, welches ihm so nachteilig ist, ganz und gar aufzuheben und eine Gewalt, die er der Tat nach erleiden muss, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriff nach vernichten, heisst aber nichts anderes, als sich derselben freiwillig unterwerfen. Die Kultur, die ihn dazu geschickt macht, heisst die moralische. Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder ist er der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh' es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden."[26)]

Hier endlich, an der Wende zum 19. Jahrhundert, findet das bei Homer ansetzende Konstruktionsschema seine wohldurchdachte, "definitorische" Formulierung: Wenn man zu etwas gezwungen ist und sich einredet, dass man es will, so ist dies eben auch kein Zwang mehr und die "Freiheit" ist hergestellt: "Freiheit" ist sozusagen der Schritt, mit den Wölfen zu heulen.[27)]

Wenn also die Kontrollinstanz, die "absolute Wahrheit", in den Menschen hinein lokalisiert wird, so ist das der Grund, weshalb sich die derartig angelegte äquivalentisch-primatisch-dualistische Modellkonzeption der

---

Anmerkung[26)]: Schiller, Friedrich, zitiert nach Bender, E., a.a.O. p 246 f.

Anmerkung[27)]: Vergleiche eine ähnliche Art der Argumentationsweise bei Plato über die "Tugend" und das "Böse" (Menon 77 a - 78 b); und über "Gerechtigkeit" und "Ungerechtigkeit" (Politeia 350d - 357d).

Welt immer notwendigerweise als eine "ethische" vollziehen muss:
Denn aus den sich ergebenden Anforderungen eines derartigen Systems ergeben sich Konsequenzen, denen in einer neuen Lehre genügt werden wird: - der "Ethik".

Hieraus erklärt sich also auch, dass sich da, wo zum ersten Male die Voraussetzungen zweier Welten konsequent mit den Mitteln des überlieferten Materials zu einem geschlossenen Gedankengebäude ausgebaut werden - bei Demokrit - der grösste Teil der "Atom-Theorie" und der darauf aufbauenen "Erkenntnistheorie" sich in moralischen Verhaltensregeln erschöpft.

Die ausgebildete entwickelt warenproduzierende Begrifflichkeit wird sich also immer konstituieren aus einer Reihe von Begriffen:
Der "Determiniertheit" durch ein "absolut Übergeordnetes", das sich in allem durchscheinend vollzieht: der "Notwendigkeit";
den Möglichkeiten des Menschen, sich selbsttätig auf die eine oder andere Weise dem sich in ihm durchscheinend Vollziehenden zu unterwerfen: der "Freiheit";
und dem Appell, diesem sich durchscheinend Vollziehenden auch noch willentlich und freudig zu akklamieren: der "Einsicht".
Diese Begriffsgruppe als die Umschreibung eines ungelösten Widerspruches, wie er bei Homer noch sehr deutlich zu Tage tritt, kann als unausweichliche Gestalt entwickelt warenproduzierende Modellkonstruktion der Welt bis ins 19. Jahrhundert angesehen werden. Und gerade sie stellt die Identität dar, an der sich die Kontinuität entwickelt warenproduzierender Begrifflichkeit nachweisen lässt.
Was dabei bisher vorgetragen ist, mag als eine Übersicht gelten, die im Folgenden auszuführen sein wird.

Soll das vorliegende Kapitel noch einmal zusammengefasst werden, so lässt sich sagen, dass die Dichtungen Homer's ein Beispiel darstellen für den Beginn einer "Entwicklung", die bei etwa Heraklit und Parmenides - also am Anfang dessen, was man "vorsokratische Philosophie" nennt - ihre erste deutliche Gestalt erhält und bei Demokrit - also am Ende der "vorsokratischen Philosophie" - eine "endgültige" Gestalt gewinnt, die bis zur "Soziologie" der Gegenwart nicht mehr grundlegend verändert worden ist.

Ein entscheidender Abschnitt scheint also in dem Zeitraum zu liegen, der gemeinhin als "vorsokratische Philosophie" bezeichnet wird. Was ist nun das Besondere dieser "vorsokratischen Philosophie"?
Sie lässt sich ganz gut bezeichnen durch einen Begriff, der sich selbst im Kontext der Entwicklung entwickelt-warenproduzierender Begrifflichkeit herausbildet: der Begriff des θεωρεῖν (theōrein) und der θεωρια (theōria). Abgeleitet von θεωρός (theōros), dem Zuschauer, bezeichnete theōria das Zuschauen bei Festen; es kann aber im 5. Jahrhundert auch z.B. das Sich-Umsehen auf Reisen und das Sich-Bekanntmachen mit den Sitten und Gebräuchen der Völker meinen.
Bei Plato und Aristoteles endlich tritt es auf als "geistiges Anschauen", "Betrachten", "Untersuchen" und ist damit als menschliche Tätigkeit den "werktätigen" Tätigkeiten - der sogenannten πρᾶξις (praxis) - gegenübergestellt.

Indem also theōrein eine ganz neue Konzeption vom menschlichen Sehen und Wahrnehmen und damit von menschlicher Tätigkeit formuliert, sind theōrein und theōria in ihrer Bedeutung bei Plato und Aristoteles die Formulierung einer expliziten Dualität im System des

menschlichen Tätigseins überhaupt, bei der die theōria auch noch das Primat des besseren und "reineren" Tätigseins erhält (vergleiche die Bedeutung der "Denkkraft" seit Xenophanes).

Un dies ist nicht nur die Formulierung einer Klassifikation menschlichen Tätigseins, sondern es ist die Selbsteinschätzung des "Philosophen" selbst.
In diesem Sinne kann die "vorsokratische Philosophie" als Zeitraum der Entwicklung und Herausbildung der theōria verstanden werden.

Bis hier ist aber nur ein Gesichtspunkt von theōria deutlich geworden: die in der "vorsokratischen Philosophie" einsetzende Selbsteinschätzung und Konzeptionierung einer Dualität von "geistigem" und "körperlichem" Tätigsein.
Indem sie sich als die eine Seite dieser Dualität konstituiert, konstituiert theōria zugleich aber die Dualität selbst. Undhierin stehen theōrein und theōria für etwas viel Weitreichenderes: für die äquivalentisch-primatisch-dualistische Strukturiertheit der Begrifflichkeiten und der Konzeptionsmodelle der Welt in entwickelt-warenproduzierenden Gesellschaften selbst.
Diese letzteren also werden zur Debatte stehen, wenn im Folgenden die Entstehung, Herausbildung und Vollendung der theōria untersucht werden soll.

II.2) DIE BAUSTEINE DER theōria

a) Das Bild vom Menschen

Wenn man sich mit den Dichtungen Homer's auseinandersetzt, fällt auf, in welch starkem Masse sich dessen Konzeption vom Menschen von den modernen Selbstverständlichkeiten unterscheidet.[28)]

So findet sich bei Homer kein Begriff, der explizit "Körper" des Menschen bezeichnet. Selbstverständlich beschreibt Homer häufig die körperliche Gestalt der Helden seiner Dichtungen. Aber er formuliert sie dabei nicht als eine Einheit, wie dies im modernen "Körper" ganz automatisch ausgedrückt wird; sondern sie sind ausgedrückt als Gemenge einer Reihe von Einzelteilen, die weitgehend zusammenhanglos nebeneinander bestehen. Mit diesem Nebeneinander bezeichnet Homer den Menschen; das heisst, Ausdruck für irgendeine Einheitlichkeit ist bei Homer nicht formulierbar.

Wo man heute von einem Leib spricht, erscheinen bei Homer z.B. verschiedene Plurale: γυῖα (gyia) (die Glieder, sofern sie durch Gelenke bewegt werden); μέλεα (melea) (die Glieder, sofern sie durch Muskeln Kraft haben); daneben gibt es noch eine Reihe von äusserst differenzierten Begriffen, die in der Moderne

---

Anmerkung[28)]: Zu dem Problem, das hier darzustellen sein wird, hat sich in besonderer Weise Bruno Snell in einer ganzen Reihe von Publikationen geäussert (vergleiche die Literaturangaben am Ende der Arbeit); die vorliegende Arbeit wird sich an dieser Stelle weitgehend auf Snell beziehen.

alle mit "Körper" bezeichnet würden: χρώς (chrōs) (die Oberfläche, das heisst der "Körper" als Grenze des Menschen - im Gegensatz dazu δέρμα (dérma), die "Haut", die man abziehen kann);
mit der "Körperlichkeit" geht die Kraft einher, von der Homer ganz verschiedene Gestalten so grundsätzlich unterscheidet, dass er für sie explizite Begriffe kennt: μένος (menos) (die Kraft, die man in seinen Gliedern spürt, wenn es einen juckt, auf etwas loszugehen); ἀλκή (alké) (die Kraft der Abwehr, Feindliches fernzuhalten); σθένος (sthenos) (die strotzende Körperkraft); κράτος (kratos) (die überlegene Kraft).
Die einzige Bezeichnung bei Homer, in der eine Einheit des "Körpers" formuliert wird, bezeichnet eigentlich schon gar nicht mehr den Körper des Menschen: σῶμα (sōma) ist der Begriff für den toten Körper - die "Leiche".

Es hat sich bereits hier angedeutet, dass die verschiedenen "Körperorgane" immer in engster Verbindung zu verschiedenen Lebensäusserungen des Menschen stehen; ja, dass sie eigentlich nichts anderes sind als gerade das Vollziehen dieser Lebensäusserungen selbst.
So lassen sich die verschiedenen "Glieder" und "Kräfte" nur dann in ihrer Unterschiedenheit erklären, wenn man sie gerade in dem versteht, wie sie sich unterschiedlich ereignen.
Die "Körperorgane" bei Homer sind tatsächlich auch ganz anders konzipiert, als sich mit dem modernen Begriff "Organ" überhaupt ausdrücken liesse: in gewisser Weise stellen sie zugleich das Organ, die Tätigkeit dieses Organs und das Ergebnis dieser Tätigkeit dar.[29)]

Anmerkung[29)]

An dieser Stelle sei zunächst einmal zusammengefasst. Es hat sich bisher gezeigt, dass die Körperorgane eine weitgehende Eigenständigkeit besitzen, obwohl mit ihnen selbstverständlich das sich bezeichnet findet, was heutzutage unter dem Begriff "Der Mensch" ausgedrückt wird.

Wie stark dabei die Eigenständigkeit tatsächlich konzipiert ist, zeigt sich, wenn der einzelne Mensch mit einem seiner Körperorgane, einer seiner eigenen Körperfunktionen zu unterhandeln beginnt als mit etwas ihm Äusserlichem.

So sagt Achill in der Ilias, als er sich zum Kampf entschliesst, dass sein θυμός (thymós) ihm nicht befiehlt zu leben (Ilias XVIII, 90); das heisst, er geht in den Kampf, weil sein thymós ihm nichts anderes befiehlt.
"ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ" (ekōn aekonti ge thymō), heisst es an anderer Stelle bei Homer: "Er war willig, aber der thymós widerwillig".[30]
Es wird hier deutlich, dass die Termini "Organ" und "Funktion" noch nicht einmal wirklich genügen, die Begrifflichkeiten Homer's ausreichend zu beschreiben; denn "Organ" und "Funktion" sprechen von viel stärkerer Abhängigkeit und Unterordnung, als es in den Begriffen Homer's angelegt ist.

Anmerkung[29]: Snell verweist darauf, dass z.B. auch der logos bei Heraklit auf den Grundlagen einer derartigen Konzeption fusst; Snell, Bruno: "Die Entdeckung des Geistes", Hamburg, 3. Aflg. 1955, p 194 und p 308

Anmerkung[30]: Homerzitat und Übersetzung, Snell, Bruno: "Die Entdeckung des Geistes", a.a.O. p 38

Damit aber zeigt sich etwas ganz anderes: in ihrer weitgehenden Selbständigkeit sind die einzelnen "Körper-Organ-Funktionen" zugleich auch notwendigerweise weitgehend gleichberechtigt. Denn sind sie selbständig, so können sie ja nicht voneinander abhängig sein, einander zu- und untergeordnet werden. Indem ein jedes "Körperorgan" letztlich nur für sich spricht und nur sich selbst darstellt, bedeutet dies auch, dass sich eine in der Moderne geläufige Hierarchisierung bei Homer nicht nachweisen lässt: die Klassifikation aller menschlichen Lebenstätigkeiten unter eine polare Dualität von "Körperlichem" und "Geistigem".

Die Lebenstätigkeiten des Menschen sind in der Begrifflichkeit bei Homer allesamt weder "körperlich" noch "geistig"; sie sind "Lebenstätigkeit" und sprechen ansonsten eine jede für sich selbst:
ψυχή (psychḗ) ist das, was den Menschen am Leben erhält und den Menschen bei seinem Tode durch den Mund oder eine Wunde verlässt, "der Odem". Sie ist sozusagen ein Organ, welches das Am-Leben-Sein gewährleistet.
Ähnliches gilt für thymós; dieser ist das Organ, welches die Bewegung der Glieder zur Funktion hat. Auch der thymós verlässt beim Tode die Glieder; und dies: "... heisst einfach: was die Knochen und Glieder in Bewegung setzte, ging fort." [31]
νόος (nus) ist ein Organ, das sich in der Funktion äussert, Vorstellungen aufzunehmen; γνώμη (gnōmḗ) ist das Organ, dessen Funktion das Erkennen ist (wie denn gnōmḗ sowohl den "... erkennenden Geist, das Erkennen, aber auch die einzelne Erkenntnis" [32]

Anmerkung[31]: Snell, Bruno: "Entdeckung des Geistes", a.a.O. p 27
Anmerkung[32]: Snell, Bruno: "Entdeckung des Geistes", ebd. p 307

bedeuten kann).
φρένες (phrênes) ist das Körperorgan des Erregt-Seins, dem nach heutiger Interpretation mehr "intellektuelle" Tätigkeit zukommt, καρδίη (kardié) ist das Organ eines Erregt-Seins, das stärker "emotionell" bestimmt ist.

Derartige Beispiele liessen sich noch beliebig fortsetzen. Es ist jedoch angeraten, an dieser Stelle abzubrechen, denn gerade die letzten beiden Begriffe können dazu beitragen, die Spezifik der Begrifflichkeit Homer's noch genauer herauszuarbeiten.

Denn phrênes und kardié sind Organe, die sich an bestimmten anatomischen Gestalten festmachen lassen werden:
So bedeutet φρεν (phrén) das "Zwerchfell" und καρδίη (kardié) das "Herz". Es ist klar, dass diese Unterscheidung für Homer selbst gar nicht bestehen kann: denn wenn ihm alle Lebensäusserungen, die das Mensch-Sein ausmachen, von Organen ausgehen, die eben darin bestehen, sich als die Lebensäusserung zu realisieren, so kann er gar nicht die Möglichkeit haben, "körperliche" "Organe" wie "Herz", "Lunge", "Magen" und "unkörperliche" - "geistige" - "Wesenheiten" (wie "Geist", "Seele", "Gewissen") zu unterscheiden.
Das aber, was man heute als die Unterschiedenheit zwischen den verschiedenen genannten "Körper-Organ-Funktionen" feststellen kann - dass sich einige im "Körper" lokalisieren lassen, während andere in der Moderne als "Unkörperliche" gar nicht mehr geläufig sind und weitgehend unverständlich erscheinen - ist umgekehrt nichts anderes als das Ergebnis einer Tradierung, in der die Voraussetzungen, wie sie sich bei Homer finden, in starkem Masse abge-

wandelt sind. Und es ist zum Verständnis dieser Entwicklung bereits umrissen worden, dass sie da einsetzt, wo eine der Lebensäusserungen zum Äquivalent aller anderen und zum Primat über alle anderen Lebensäusserungen des Menschen erhoben wird.
Diese Lebensäusserung ist der nus; und es lässt sich sehr deutlich verfolgen, wie er von einer Körperfunktion unter vielen anderen zu "Dem Verstand" gewandelt wird:
Bei Homer hat jeder Mensch seinen eigenen nus, wie er seine eigenen Hände, seinen eigenen thymos und seinen eigenen Magen hat; im spezifisch eigenen nus hat ein Mensch ein Organ, eine Situation zu erfahren und unmittelbar darauf zu reagieren.[33)]
Dass diese Art des Erfassens und Reagierens individuell verschieden ist, ist ganz verständlich.
Nun ist aber der nus auch das Organ, mit dem der Mensch die Götter erfassen kann; und wenn diese Götter auch noch nicht allgegenwärtig sind, so stehen sie doch bereits als Ausdruck einer zweiten besseren Wirklichkeit gegenüber dem Menschen.
Damit aber wird der νόος θεονδής (nus theondés) - die Erfassung eines Gottes und die folgerichtige Reaktion auf dieses Erfassen - zu einer Lebensäusserung, die exklusiver ist als die anderen.
Denn speziell sie stellt ja das Organ der Erfassung und folgerichtigen Reaktion auf die Anforderungen der "besseren", "reineren" Welt dar.
Damit ist der erste Schritt getan auf jenem Wege, der bereits im vorigen Kapitel beschrieben worden ist:

Anmerkung[33)]: Vergl. v. Fritz, K.: "Die Rolle des NOYΣ" in: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.): "Um die Begriffswelt der Vorsokratiker", Darmstadt 1968, p 270 ff

den nus zu der wichtigsten und letztlich einzig "menschlichen" Tätigkeit umzuwandeln, mit der die Kontrollinstanzen einer dualistisch-primatischen Weltkonzeption als im Menschen selbst bestehende ausgedrückt werden.

Hier soll ein vorläufiger Schluss gezogen werden: Bei Homer findet sich - auch wenn sie bereits an einigen Stellen umgewandelt wird - eine Begriffskonzeption von der Welt und dem Menschen, die sich in anderer Weise vollzieht als in der Konstituierung eines primatischen Dualismus von "Geist" und "Sinnlichkeit", von "Denken" und "Wahrnehmen". Dies soll hier zunächst einmal festgehalten sein.
Mit einer derartigen Formulierung des Problems der Begrifflichkeit bei Homer ist aber gleichzeitig einer ebenso verbreiteten wie bequemen und völlig unzutreffenden Erklärung des Phänomens entgegengetreten, wie sie bereits Aristoteles gibt: Er nämlich bemerkt, dass die Älteren noch nicht zwischen Denken und Wahrnehmen zu unterscheiden wussten.[34)]

Wie gerade gezeigt worden ist, steht dem die ganze Homerische Dichtung selbst mit ihrem Reichtum und der Lebhaftigkeit verschiedenster Differenzierungen von menschlichen Lebensäusserungen und -tätigkeiten entgegen. Und es ist ein schwerwiegender Irrtum wollte man diesen doch so auffälligen Tatbestand ganz einfach durch Beschwörungen von "Unfähigkeit" oder "Naivität" (ganz gleich ob diese wohlwollend

---

Anmerkung[34)]: vergl. Aristoteles in:Capelle, W. (Hrsg.): "Die Vorsokratiker", Stuttgart 1968, p 235

oder abwertend gemeint sind) des frühzeitlichen Menschen und durch Behauptungen wie "mangelndes Differenzierungsvermögen" aus dem eigenen Gesichtskreis verbannen.
Denn damit postulierte man andersherum ja nur den eigenen Standpunkt als einen "Vollkommeneren". Das aber bedeutete die Konstruktion einer "Geschichte", welche die unaufhaltsame Bewegung zu immer grösserem Reichtum und zu immer ausgeprägterer Vollkommenheit wäre: eine eschatologische Konstruktion, nach welcher in der Geschichte ein Ziel - "Die Vollkommenheit" - vorgegeben wäre. Was historische Bedingtheit tatsächlich bedeutet, ist, dass eine jede Stufe anders ist und ihre eigenen - ihr entsprechenden - Modellkonstruktionen besitzt. Die Vorhergehenden sind dabei ganz einfach abgelöst durch die Darauffolgenden: In dem Anders-Sein der darauffolgenden Stufe sind sie dialektisch vernichtet, das heisst aufgehoben (was vernichtet bzw. aufgehoben bedeutet ist im Vorwort weiter ausgeführt).

II.2) b) Der explizite Begriff vom Menschen

Bei Homer tritt der Mensch immer als Mensch auf; niemals begeht der Dichter den Fehler, seine menschlichen Helden mit irgendwelchen Tieren, Pflanzen oder Mineralien zu verwechseln.
Dem darf man entnehmen, dass er genau zu unterscheiden weiss. Die Kriterien dieser Unterscheidung jedoch sind nirgends ausdrücklich angegeben. Da er über Kriterien verfügen muss, (denn sonst gäbe es auch keine Unterscheidung) bleibt nur der Schluss übrig, dass für eine derartige Konzeption, wie Homer sie vertritt, die Forderung nach expliziter Benennung expliziter Kriterien von keinerlei Belang ist.
Der Versuch, ausdrückliche Begriffe und explizite Konzeptionen der Unterscheidung und Unterschiedenheit des Menschen von allem anderen zu entwickeln, gehören einer Zeit nach Homer an. Und es soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, diese Entwicklung in ihren Anfängen zu verfolgen.

Ein einziger Punkt, der auch schon bei Homer zu finden ist, bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Tier und Mensch;und auch er lässt sich nur dadurch erschliessen, dass man den Geltungsbereich verschiedener Begriffe überprüft.
Daraus ergibt sich, dass sich Mensch und Tier durch die psyché unterscheiden;[35] nur beim Menschen entweicht beim Tode die psyché, die Tiere besitzen sie nicht.
Beiden dagegen - Tieren wie Menschen - ist der thymós gemeinsam; was letztlich verständlich

---

Anmerkung[35]: vergl. Snell, Bruno: "Die Entdeckung des Geistes", a.a.O. p 30

ist, denn das "Organ der Regung" verlässt bei dem Tode natürlich auch die Tiere. (Das einzig Erstaunliche an dieser Tatsache ist, dass den Tieren ein "Organ der Regung" zugestanden wird, welches so grosse Bedeutung für die menschlichen Helden der Homerischen Dichtung hat, dass z.B. Achill in den Kampf zieht - der ihm das Leben kosten wird - weil ihm sein thymós nichts Gegenteiliges befohlen hat).

Kehren wir an dieser Stelle noch einmal an den Ausgangspunkt zurück.
Der Mensch in der Ilias und der Odyssee ist selbstverständlich immer Mensch; was er aber in den Konzeptionen Homer's nicht hat, ist ein "menschliches Wesen". Das heisst nichts anderes, als dass für Homer nicht das Menschliche fremd ist, sondern der Gedanke eines "Wesens" und eines "Wesentlichen", das heisst, der Gedanke eines Äquivalents hinter allen Dingen. Explizit auf den Menschen selbst und die Vorstellungen von seiner Beschaffenheit bezogen, gibt es bei Homer keine Verdoppelung in "primatisch Besseres" und "alltäglich Ungenügendes". Implizit aber ist dies doch schon gegeben, denn die "Götter" sind bereits ein besseres Mensch-Sein - wenn auch noch nicht auf die Beschaffenheit des Menschen bezogen: und in "olympischer" Verkleidung. Damit aber ist der Weg zur Formulierung eines "Wesens" bereits betreten.
Gerade in diesem Gedanken eines "Wesens" jedoch - neben, in und hinter allen "alltäglichen" Dingen - wird sich die Konzeptionsstruktur der entwickelt-warenproduzierenden Begrifflichkeit realisieren; und diese wird zur theōria vollendet sein, wenn diese Konzeption dualistischer Polarität auf alles und jedes gleichermassen angewandt ist.

Festzuhalten ist, dass bei Homer dieser erste Schritt in die entwickelt-warenproduzierende Struktur nicht nur darin getan ist, einen Teil seiner Konzeptionen - den der "olympischen Götterwelt" - ansatzweise dualistisch zu strukturieren, sondern dass in dieser Strukturierung zugleich etwas anderes beispielhaft vorgeführt wird: die genaue Art und Weise dieser Strukturierung. Bei Homer findet sich der Modus, der in der gesamten Folgezeit entscheidend sein wird: die "Personifikation".
In der Personifikation sind bei Homer die "Götter" als eine "bessere" Menschenwelt entstanden; wie diese "bessere Menschenwelt" andersherum erst wieder im Personifizierten greifbar wird.

Die Entstehung eines expliziten Begriffes vom Menschen wird damit zugleich auf zweierlei Weisen verfahren und auf zweierlei Grundlagen aufbauen, wie dies bereits bei Homer vorbereitet ist:
sie wird die Explizierung als Personifikation betreiben; und sie wird diese Personifikation betreiben an einer von all den verschiedenen Lebensäusserungen des Menschen.
Das wird sich unter anderem daran erkennen lassen, dass aus dem Reichtum an selbständigen Begriffen für verschiedene Modi einer Tätigkeit ein einzig überlebender - und alle anderen in sich ausdrückender - Begriff wird: so dass die Moderne die je selbständigen Begriffe nicht mehr als eigenständige Tatbestände verstehen kann.
Bei Homer gibt es z.B. die verschiedensten Aspekte des "Sehens" - δέρκεσθαι (dérkesthai) bezeichnet, mit einem bestimmten Ausdruck zu blicken; παπταίνειν (paptaínein) ist ein suchendes "Umsichblicken"; λεύσσειν (leýssein) heisst, freudig und frei etwas zu schauen; ὄσσεσθαι (ossesthai) bezeichnet etwas

Drohendes vor den Augen zu haben; θεᾶσθαι (theasthai) bedeutet gaffen.[36)]
In den sich zusammenfassend erhaltenen Begriffen für Sehen sind diese alten Begriffe zwar miteingeschlossen, aber eben doch als eigengewichtige Differenzierung zerstört.

Darüber hinaus werden sich die einzelnen Begriffe für menschliche Lebensäusserungen unter Klassifikationen subsummieren, die alle viel stärker einander gegenübergestellt erscheinen, als dass sie noch als alle gleichermassen "menschliche Lebensäusserungen" gelten könnten:
der "rationelle" und "intellektuelle" "Verstand" in all seinen "Modi" hat nichts mit der "sinnlichen" "Wahrnehmung" zu tun und steht auch den "emotionellen" "Gefühlen" diametral gegenüber.
Dabei bieten sich für die Formulierung von "Verstand" alle die Tätigkeiten des Homer'schen Begriffsfundus an, die in irgendeiner Weise "ordnenden" oder "folgerichtig Konsequenzen ziehender." Charakter beinhalten.

Unter den Lebensäusserungen des Menschen, die dafür in Frage kommen, ist der nus schon erwähnt. Bei Homer finden sich noch andere Begriffe für menschliche Tätigkeiten, die "ordnendes" und "folgerichtiges" Vorgehen bezeichnen: γνώμη (gnomé), λογισμοί (logismos), ξύνίημι (xyniémi). Und eine jede dieser "Tätigkeiten" kann in der frühen theōria schliesslich auch noch dazu umgewandelt werden, das "Wesen" des Menschen zu benennen. logos und nus sind schon erwähnt worden; und besonders in der Verwendung, die sie bei Heraklit

---

Anmerkung[36)]: vergl. Snell, Bruno: "Die Entdeckung des Geistes", a.a.O. p 18 ff

finden, kann davon gesprochen werden, dass sie einen Sachverhalt beschreiben, der später als ein Problem verstanden wird, welches das "Wesen" des Menschen formulierte.
Das bei Homer gebräuchliche xyniemi, das unter anderem "Zusammentreffen", "vereinigen" bedeuten kann, findet sich so im 6. Jahrhundert bei Alkmaion wieder, um ausdrücklich die Lebensäusserung des Menschen vom Nur-Wahrnehmen aller übrigen Geschöpfe abzuheben.[37] ξύνεσις (xynesis) bzw. σύνεσις (synesis) ist sowohl mit Zusammentreffen oder mit Vereinigung zu übersetzen wie mit Verstand, Einsicht oder mit Bewusstsein.[38]
An diesem Beginn aber zeigt sich die entstehende theōria noch sehr deutlich als der Versuch der Umstrukturierung des vorhandenen Materials - und zwar des einzig vorhandenen.
Die bestehende Begrifflichkeit bedeutet ja die einzig verständliche, und damit einzig zu handhabende Konzeption der Welt. Welche andere Begrifflichkeit

---

Anmerkung[37]: Alkmaion Ia , Diels, H., a.a.O. p 39

Anmerkung[38]: ξύνειος (xynêios) bzw. κοινός (koinos) kann für modernes Verständnis das Spektrum von "gemeinsam" bis zu "Jedem gleichgesinnt" bedeuten; ξῡνόω (xynoō) bzw. κοινόω (koinoō) hat schliesslich noch im 4. Jahrhundert seine Vielheit soweit bewahrt, dass es bei Aristoteles "gemeinschaftlich machen"/"vergesellschaften" und bei Platon "mitteilen" bedeutet.

In diesem Zusammenhang gehört auch der Terminus ξῡνωνία (xynōnia) (Archileus Fr. B 38) bzw. κοινωνία (koinōnia), der in der Auseinandersetzung mit dem Menschenbild, seinen Implikationen und Prämissen bei Plato und bei Aristoteles eine wichtige Rolle spielen wird.

sollten die frühen "Philosophen" denn vorfinden können als die, in denen die Welt gerade ausgedrückt ist. Die entstehende theōria kann so gar kein anderes Material haben als jenes, welches das gerade vorhandene ist. Das heisst, gerade darin vollzieht sie sich, dieses gegebene Material aufrechterhaltend umzuwandeln; wie sie in diesem vorhandenen Material ihren Rahmen findet, über den und dessen Implikationen hinaus sie sich nicht formieren kann.

So erklärt sich denn auch, warum sich diese Formierung der theōria in ihren Anfängen gerade mit Hilfe so unterschiedlicher Materialien vollzieht. Ein Beispiel nur sei hierfür genannt: Während doch bereits bei Homer unter einem bestimmten Gesichtspunkt der nus sich als die besondere Fähigkeit des Menschen ansatzweise andeutet und schliesslich auch in der vollendeten theōria bei Plato der Begriff des νοεῖν (noein) das Primat des einzig richtigen Erkennens geniesst, ist für die Phytagoräer der nus gerade das, was auch die Tiere besitzen; der Mensch dagegen ist bei ihnen gekennzeichnet durch das phrénes.[39] Wichtig also scheint, dass für die frühe theōria eine Bemühung kennzeichnend ist: Den Menschen als etwas aufzufassen, dem etwas "wesentlich" ist - der nur als "Mensch" gekennzeichnet ist, wenn er ein "Wesen" hat. Was dies nun konkret ist - welches Charakteristikum aus der Fülle des überlieferten und vorhandenen Materials es nun tatsächlich ist - ist dabei am Anfang noch durchaus umstritten und

---

Anmerkung[39]: vergl. Fritz, K. v.: "Der NOYΣ des Anaxagoras", in: Archiv für Begriffsgeschichte IX, 1964, p 87-102

uneinheitlich. Wichtig ist nur das Streben nach dem Tatbestand "Wesen" selbst. - Dies aber kann sich nur vollziehen an den Materialien, die handhabbar und greifbar sind.

II.2) c) Die erste Synthese

Es ist im vorigen Kapitel von dem Modus der "Personifikation" gesprochen worden.
Vielleicht lässt sich dieser Modus noch genauer fassen, wenn man von der spezifischen Variante absieht, die man bei Homer findet: nämlich tatsächlich "Personifikation", das heisst, das "Menschen-Gestalt-Annehmen".
Dieser spezifische Aspekt verliert sich schnell: die Qualitäten, die da stellvertretend in einer Weise lokalisiert werden sollen, nehmen dabei alle möglichen Gestalten an, bis sie schliesslich - etwa in der "Idee" bei Plato und Plotin - die Gestalt gestaltloser Gestalten annehmen werden, bei denen sie sozusagen zum "Stellvertreter an und für sich", zum "reinen Stellvertreter" werden.
Hier aber ist eine Formulierung gefallen, die alle verschiedenen Modus-Gestalten erfasst:
Die "Personifikationen" Homer's sind darin der erste Schritt zur Realisierung des Modus' entwickelt-warenproduzierender Modellkonstruktionen, dass sie eine Form der Substituierung sind:
das Ersetzen aller "alltäglichen Dinge" durch einen "primatischen Substituten" ist nur eine andere Möglichkeit der Beschreibung entwickelt-warenproduzierender Begrifflichkeit.
Die frühen Ansätze der Entwicklung sind jedoch viel "handgreiflicher", und vor allem sind sie im vorhandenen Material direkt angelegt:
So liegen in phrén, in κῆρ (kér), in ἦτορ (étor) oder in kardié Funktionen des menschlichen Lebens vor, die sich auch zugleich lokalisieren lassen.[40)]

Anmerkung[40)]

Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Formulierungen sich als "physiologische Lokalisierungen" ausgearbeitet finden werden; dass diese "physiologische Lokalisierung" bereits aber für die Vorsokratiker zu einem Erbe gehört, dem sie nur noch axiomatischen Charakter verleihen werden.

Das lässt sich sehr deutlich feststellen an einem Gedanken, der sich in den Spätphasen einfach-warenproduzierender und den Frühphasen entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften findet: dass der Körper des Menschen ein Ebenbild der Welt ist.[41)]

In all diesen Ansätzen ist der Körper des Menschen im Kosmos und andersherum der Kosmos im Körper des Menschen substituiert oder noch besser: zunächst einmal austauschbar gemacht.Und dies vollzieht sich genau darin, dass verschiedene genau zu umreissende Bestandteile des Kosmos in verschiedenen Einzelteilen des Menschen ausdrückbar werden.
So kann es etwa heissen, der "Himmel" ist die "Haut", die "Berge" sind die "Knochen", die "Pflanzen" sind die "Haare" u.s.w. Derartige Konzeptionen finden sich in Mesopotamien, in Griechenland seit dem

---

Anmerkung[40)]: z.B. wenn phrénes Organ und Funktion "Erregung" ist - die man heute vielleicht noch als "innere Erregung" kennzeichnen könnte - so ist bei dieser Erregung offenbar das Zwerchfell zu spüren. vergl. Snell, Bruno: "Böhme, Seele und Ich bei Homer", Gnomon 7, 1931 , p 76

Anmerkung[41)]: vergl. dazu: Götze, Albrecht: "Persische Weisheit in griechischem Gewande", Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1.2 , 1922 - 23

7. Jahrhundert, in Persien und in Indien.[42)]

Mit dieser Austauschbar-Machung vollzieht sich aber ein grundsätzlicher Wandel des konzipierten Menschenbildes. Denn an die Stelle des Menschen, der als Gemenge verschiedener weitgehend selbständiger Einzelteile doch immer noch eine ganz alltägliche Einheit bildet, tritt eine Menschenkonzeption, bei der die Einzelteile des Menschen viel stärker ihre Selbständigkeit verlieren: die Einzelteile sind nicht mehr selbständig und gleichberechtigt, sondern sie ordnen sich Klassifikationen zu und unter, die eine jede die Zusammenfassung auch von "Ausser-Menschlichem" darstellen. Viel stärker als dem Menschen gehören von nun die menschlichen Einzelteile verschiedenen "Prinzipien" an.
In einem jeden Prinzip gehören einige Teile des Menschen und Ausser-Menschliches zusammen. Damit wird der Mensch nun Träger verschiedener "Prinzipien", die wie aus dem Unendlichen kommende und ins Unendliche gehende mathematische Kegelschnitt-Kurven durch ihn hindurchgehen, weil er zufällig über Einzelteile verfügt, die dem Kurvenverlauf angehören.

Der Mensch wird also in eine Reihe von Prinzipien unterteilt, die nicht nur nichts miteinander zu tun haben, sondern die schliesslich einander sogar

---

Anmerkung[42)]: Es ist darauf hinzuweisen, dass Gesellschaften des alten Orients bereits eine Form der einfach-warenproduzierenden Gesellschaftlichkeit darstellt, welche direkt auf die entwickelt-warenproduzierende Gesellschaft hinweist; so verkehrt in ihr schon Silber nach Gewicht als Äquivalent, ohne aber geprägt, das heisst zu "Geld" geworden zu sein; diese letzte explizite Bekräftigung der Reinheit und garantierten Unvergänglichkeit fehlt noch; vergl. Marx, Karl: MEW 13, Berlin 1974

diametral gegenüberstehen:
Da, wo der Mensch in der entwickelt warenproduzierenden Begrifflichkeit auftritt, stellt er nur insofern eine Einheit dar, als er die Einheit eines "Schlachtfeldes" ist.
Im Verlauf dieses Vorgehens wird aus der "Leiche" sōma der "Körper"; und aus der psyché wird die "Seele" als ein ausser dem Menschen liegendes "absolutes" Prinzip.[43)]
Und wenn sich schliesslich eines der "Prinzipien" als das "höchste Prinzip" herausstellt - wie dies nus, logos, xyniémi schliesslich tun werden - so ist in dieser spezifischen Konzeption gerade die Anforderung der äquivalentisch-primatisch-dualistischen Struktur erfüllt.

Was dies bedeutet und in welchen Konsequenzen sich dies vollziehen wird, zeigt sich deutlich am Beispiel des Alkmaion, der an der Wende vom 5. zum 6. Jhd. das Gehirn als den Sitz des Verstandes erkannt haben soll.

Seine Lehre beinhaltet zunächst einmal die Unterscheidung des Menschen von anderen Lebewesen auf Grund des Verstandes, den er allein dem Menschen zubilligt: "ἄνθρωπον γάρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι τὰ δ'ἄλλα αἰσθάνεται μέν οὐ ξυνίησι δέ" (Alkmaion FR B1a).[44)] "Der Mensch unterscheidet sich

Anmerkung 43):
Dementsprechend taucht erstmals bei Pythagoras der Gedanke der "Seelenwanderung" auf.
Anmerkung 44):
Diels/Kranz I 215/1 - 3;
Die Fragmente der Vorsokratiker werden hier zitiert nach der Ausgabe Diels, H./Kranz, W.: "Die Fragmente der Vorsokratiker", Berlin, 6. Aflg. 1951 - 52. Folgt dabei das Zitat sowohl im Griechischen wie im Deutschen dieser Ausgabe, so steht der Literaturhinweis nach dem griechischen Originaltext und seiner deutschen Übersetzung. Steht die Literaturangabe direkt nach dem griechischen Text, so ist die Übersetzung selbst erstellt. Wird nach der Ausgabe zitiert, so wird im folgenden nur noch abgekürzt erwähnt: Diels/Kranz; Angabe des Bandes, Seitenzahl und Zeilenangabe (des griechischen Originals).

von den übrigen Wesen dadurch, dass er allein zusammenordnet ("denkt"/"bewusst ist"), während die anderen Wesen zwar wahrnehmen, aber nicht zusammenordnen ("denken"/"bewusst sind")." [45]

Zugleich aber ist dieses "Zusammenordnen", das allein ihn von allen anderen Wesen unterscheidet, nur an einer einzigen Stelle lokalisiert:
"(Er lehrte), dass sämtliche Sinnesvermögen irgendwie mit dem Gehirn zusammenhängen."[46]
Hier ist also "Verstand" sowohl "expliziert" wie eindeutig lokalisiert.
Das "Zusammenordnen" des Menschen sitzt im Gehirn; andersherum ist also das Gehirn der Sitz dessen, was zum "Verstand" dissoziiert ist.
Das bedeutet nun nichts anderes, als dass es die Lokalisation dessen ist, was den Menschen von allen übrigen Wesen unterscheidet. Der Mensch wird mit anderen Worten als Mensch in seinem Wesen repräsentiert in lediglich einem Teil seiner selbst; für den Rest aber ist damit der Weg frei, "unmenschlich" zu werden.

Auf diese Art und Weise bedeutet der Schritt in die theōria auch gleichzeitig das Theoretisch-Werden des Gegenstandes selbst; in seinem Theoretisch-Entfaltet-Sein wird der Mensch zu einem Paradoxon, wie er es

---

Anmerkung 45):
Bezeichnenderweise verwendet Alkmaion zur Abhebung vom Tier "ξυνίησι " (xyniêsi). Mit diesem Terminus, der am besten zu rekonstruieren ist mit der Fähigkeit, zusammenzuordnen, gemeinsam in eine Ordnung zu bringen bzw. damit auch existentiell "in Ordnung" zu sein, verwendet er einen Begriff, der sich auch bei Homer findet; vergl. xyniémi in der Odyssee und Ilias.

Anmerkung 46):
Theophrast in:Cappelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 109, vergl. auch Diels/Kranz I 212/1 - 2.

sich im untheoretischen Zustand praktischen Wissens niemals gewesen ist.

Es gibt ein Beispiel aus dem 5. Jhd., das die Konsequenzen der beschriebenen Vorstellungsweise sogar noch in einer extrem altertümlichen Form zum Ausdruck bringt, wenn auch seine radikalen Konsequenzen vollkommen den älteren Motiven widersprechen: "ἐν τῶι Περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ (σαμαίνει) τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι." / Vier Prinzipien gibt es bei dem vernunftbegabten Geschöpfe: Gehirn, Herz, Nabel und Schamglied. Kopf (Gehirn) ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der Seele und Empfindung, Nabel das des Anwurzelns und Emporwachsens des Embryo, Schamglied das der Samenentleerung und Zeugung. Das Gehirn aber (bezeichnet) das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, das Schamglied das aller zusammen, denn alles blüht und wächst aus Samen heraus." (Philolaos FR B 13)[47)]

"Verstand" und "Denken" sind hier klar dissoziiert und herausgebildet und sehr deutlich als ein Annex verstanden zu zahlreichen anderen, in diesem Fall nicht nur tierischen, sondern noch umfassender "unbewusst-organischen" Prinzipien; der Mensch wird als Mensch, indem ihm zuguterletzt noch etwas hinzugefügt ist, sozusagen das "Menschliche an sich".

Anmerkung 47):
Diels/Kranz I 413/4-11

Damit aber zerfällt der Mensch in mindestens zwei Teile: den "Menschen an sich", der im Menschen selbst durch "Verstand" vertreten ist; und dem "Mensch-Tier", dem alles Nicht-Verstandesmässige zufällt.
Der Mensch wird sich selbst somit nur noch als Paradoxon jenes unglücklichen Dualismus, dessen beide Teile von nun an nichts anderes mehr zu tun haben werden, als sich gegenseitig unter Kontrolle zu halten, bzw. in Schwierigkeiten zu bringen. Andersherum aber ergibt sich hier wiederum die bereits beschriebene Verlagerung "über-menschlicher" Kontrollinstanzen einer primatischen Äquivalenz in den Menschen selbst hinein. Der Mensch wird sich dergestalt sein eigener, nie zu erreichender "Übermensch".

Dies ist nur ein Beispiel für die einheitliche Struktur des gesamten abendländischen Denkens von Thales bis zur Gegenwart; und das Beispiel des Philolaos ist nur eine unter vielen Formen der Paradoxai: von dionysisch- apollinisch, Idee und Materie, Sein und Bewusstsein, Intellekt und Trieb, Gesellschaft und Gemeinschaft, sozialem Handeln und Sich-Verhalten etc.

Um noch einmal kurz zu Alkmaion zurückzukehren, so fällt er eigentlich besonders dadurch auf, dass er der modernen Naturwissenschaft am nächsten kommt, was die Kritik an ihm umso schwieriger verständlich machen könnte; und es ist diese Ähnlichkeit mit der Moderne, die ihn so weit von seinen Zeitgenossen abzuheben scheint. Dass gerade er gerade diesen Weg beschritten hat, darf nicht darüber hinwegtäuschen, wie sehr er mit seinen Bemühungen anderen Vorsokratikern ähnelt, wie wir sie etwa bei Empedokles zu beobachten haben; wie sehr seine Bemühungen von Lokalisation und Dissoziation in ihrer Direktheit sich zugleich auch im

Rahmen altertümlicher Vorstellungen und Verfahrensweisen bewegen und wie stark er noch einer Epoche angehört, die, wenn auch in der Entwicklung ihres grundlegenden Dualismus einheitlich, doch noch in einer Vielzahl widersprüchlicher inhaltlicher Voraussetzungen zersplittert scheint, bis sich, beginnend etwa mit Demokrit, ein weitgehend einheitliches System von Prämissen und Implikationen auch inhaltlich gefestigt hat.
So wird verständlich, weshalb trotz Alkmaions heute so treffender Darlegung das Problem der Lokalisation des Verstandes noch weiter behandelt wird von seinen Zeitgenossen und Nachfolgern, die dabei zu inhaltlich ganz anderen Lösungen kommen (und wieso das Problem unter ganz anderem Aspekt, nämlich unter "ethischer" Prämisse seine eigentliche allgemein verbreitete Lösung finden wird).

Empedokles etwa sagt aus: "Das Denkvermögen (habe seinen Sitz) weder im Kopfe noch in der Brust, sondern im Blut. Daher zeichneten sich die Menschen auch je nach dem Körperteil, in dem dieses in grösserer Menge verbreitet sei."[48]
"πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν."[49] Nach der jeweiligen (Beschaffenheit des Körpers) wächst dem Menschen die Denkkraft." (Empedokles FR B106)

Festzuhalten ist dabei, dass sich die Qualität "Denkvermögen" geändert hat.

Anmerkung 48):
Pseudoplutarch in:Cappelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 233; vergl. auch Diels/Kranz Empedokles A 30 I 288/32 - 34.

Anmerkung 49):
Diels/Kranz I 350/21; ähnlich vergl. Parmenides FR B 16 Diels/Kranz I 244/8 - 11.

"Nach Empedokles hat die Vernunft ihren Sitz in der Zusammensetzung des Blutes."[50)]

Bei Demokrit schliesslich heisst es über das Denken, dass es "ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν ..."[51)] / erfolgt, wenn die Seele sich hinsichtlich ihrer Mischung in dem rechten Massverhältnis befindet."

Welche verschiedenen Theorien über die Physiologie des "Verstandes" sich aber auch immer herausbilden mögen - über einen zentralen Punkt ist längst entschieden:

"Herakleitos hat, da der Mensch mit zwei Vermögen zur Erkenntnis der Wahrheit ausgestattet zu sein schien, d. h. mit der Sinneswahrnehmung und der Vernunft, die Sinneswahrnehmung ebenso wie die vorher genannten Physiker für unzuverlässig gehalten; die Vernunft dagegen betrachtet er als Prüfstein der Wahrheit."[52)]

Es klärt sich hier, in welcher Weise Denken und Wahrnehmen sich als Dissoziierte verfestigen und welcher Bewertung sie in der Begrifflichkeit, in der sie sich als Dissoziierte herstellen werden, unterliegen. Diese Bewertung ist bezogen auf ein "Menschliches an sich" im Menschen, wie sie "Menschliches an sich" ebenso explizit mit-konstituiert und ausbaut.

Anmerkung 50):
Aetius in: Cappelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 234; vergl. auch Diels/Kranz, Empedokles A 97 I 307/31 - 32.

Anmerkung 51):
Theophrat in: Diels/Kranz, Demokrit A 135 II 116/27 - 18.

Anmerkung 52):
Sextus Empirikus in: Cappelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 149; vergl. auch Diels/Kranz, 22 A 16 I 147/30 - 33.

Welchen Weg dieser Ansatz führen sollte, zeigt sich deutlich bei Demokrit: "γνώμηϛ δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτιηϛ μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψιϛ, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσιϛ, ἁφή· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμενη δε ταυτηϛ / Von der Erkenntnis aber gibt es zwei Formen, die echte und die dunkle (unechte); und zur dunklen gehören folgende allesamt: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast, die andere aber ist die echte, von jener abgesonderte." (Demokrit FR B 11).[53]

Das aber ist die Formulierung "absoluter Wahrheit", wie sie bereits - von anderer Fragestellung ausgehend - bei Xenophanes und Heraklit nachgewiesen worden ist.

Die unechte ist also die sinnliche "Erkenntnis", nur der Verstand ist die echte Erkenntnis. Doch nicht genug damit, ist der Verstand grundsätzlich von allen anderen Arten von Erkenntnis abgesondert. Das aber heisst nichts anderes, als dass der Verstand als einzig echte Erkenntnistätigkeit von allen anderen Lebenstätigkeiten abgesondert ist.

Hier findet sich also eine Lokalisation bzw. "Personifikation", die als eine solche gar nicht mehr ausdrücklich zu erkennen ist und in der, weitaus theoretischer formuliert, diese Dissoziation mit anderen Gesichtspunkten sich verbindet: mit "echt" und "unecht", "zuverlässig" und "unzuverlässig", letztenendes "wertvoll" oder "minderwertig". Die Teilung des Menschen in "Menschlich an sich" und "Mensch-Tier" ist nicht mehr physiologistisch-personifizierend, sondern sie birgt die Nuance eines Ansatzes in sich, der sich als "Ethik" vollenden wird, d.h. mit anderen

---

Anmerkung 53):
Diels/Kranz, II 140/14 - 17

Worten sie bereichert sich um einen auffordernden Pragmatismus, der die Form eines naturgesetzhaften Zwanges annehmen wird:
"ὥσπερ καὶ ὁ Ἀ.ἐν τῷι προτέρωι τῆς Ἀληθείας οὕτω λέγων· ταῦτα δὲ γνοὺς εἴσηι ἕν τι οὐδὲν ⟨ὂν⟩ αὐτῷι οὔτε ὧν ὀψει ὁρᾷι ⟨ὁ ὁρῶν⟩ μακρότατα οὔτε ὧν γνώμηι γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων" / Antiphon stellt die Sinneswahrnehmung der Erkenntniskraft gegenüber, wenn er sagt: "Hast du aber diese Dinge erkannt, so wirst du wissen, dass nichts für ihn (den Geist?) etwas einzelnes ist (?) weder von dem, was der weitest (Schauende) mit dem Auge schaut, noch von dem, was mit der Erkenntniskraft erkennt der weitest Erkennende. Denn bei allen Menschen hat die Erkenntnis die Führung über den Körper ebenso in Hinsicht auf Gesundheit und Krankheit wie auf alles andere." (Antiphon FR B1)[54]
Hier ist jene Voraussetzung formuliert, aus der heraus der Mensch gedeutet und begriffen, und andererseits auch praktisch zur Pflicht verpflichtet werden wird, jenem Teil seiner selbst, der "Verstand" genannt wird, zum Sieg über den Rest seiner selbst zu verhelfen; gleichzeitig ist es die Prämisse, auf der alle Versuche einer systematischen Begrifflichkeit des Menschen und aller damit entwickelten Systeme fussen werden.

Anmerkung 54):
Diels/Kranz, II 337/26 - 338/1 - 3

II.2) d) Recht, Gesetz und Mass

Die Schriften der Vorsokratiker heissen oft "περι φυσιϛ" (peri physis) "Über die Natur" bzw. "Über die Naturordnung" oder noch besser "Über das Geordnet-Geworden-Sein".
Der Gegenstand ihrer Betrachtungen wird als Geordnetes verstanden. Die Begrifflichkeit und die Prinzipien, mit denen die Ordnung dargestellt und aus denen sie abgeleitet wird, entstammen wiederum dem frühzeitlichen praktischen Wissen, und zwar dem Leben des Stammes, Clans bzw. Stadtstaates.
"ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσιϛ ἐστι τοῖϛ οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰϛ ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοιϛ τῆϛ ἀδικίαϛ κατὰ τὲν τοῦ χρόνου τάξιν[55] Woraus aber die seienden Dinge ihr Werden haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäss der Schuldigkeit, denn sie leisten einander Sühne und Busse für ihre Ungerechtigkeit, gemäss der Verordnung der Zeit", heisst es in der 1. Hälfte des 6. Jhd. bei Anaximander (FR B1).
Die gesetzhafte Ordnung des Seins wird hier zum ersten Mal formuliert; und sie wird formuliert als Ordnungsverfahren der "... Beilegung von Streitfällen zwischen rivalisierenden Clanen ...", wie Thomson nachweist.[56] [57]

Anmerkung 55):
Diels/Kranz, I 89/11 - 15

Anmerkung 56): Thomson, George: "Die ersten Philosophen. Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft", Bd. II, Berlin 1974, p 128

Anmerkung 57):

Ähnlich steht es bei Heraklit: "Wenn man mit Verstand reden will, muss man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen, "ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. / wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker." (Heraklit FR B 114).[58]

Der Clan mit seinem Gesetz, die Stadt mit ihren Gesetzen, das, anders gesagt, praktische Gesetzsystem, ist eher da als die theōria; es steht unbetrachtet neben dem Gegenstand der Überlegungen, wie es zu den Voraussetzungen gehört, mit der die Überlegungen betrieben, mittels derer das Sein interpretiert wird.

Auf diese Weise bilden das "Gesetz", die "Ordnung" oder "Regel" das Material bei der Herausbildung des "Absoluten". Sie werden zu dem der Natur, dem Sein innewohnenden Prinzip; erst über diese Vermittlung wirkt das solchermassen Prinzip des Seins in seinen konkreten Figuren von etwa dikê, νόμος (nomos), metron und κᾰνών (kanōn) zurück auf den Menschen.
Denn wenn der Mensch selbst der Natur, dem Sein angehört, so betrifft das Gesetz auch ihn. Ist aber seine

---

Anmerkung 57):
Die Deutung Thomsons ist die Wahrscheinlichste. Gegen die Annahme W. Jäger's (Paideia Bd. I, Berlin-Leipzig 1934, p 217 f.) dieses Fragment leitete sich her aus der allgemein verbindlichen Rechtsidee der polis, spricht ganz grundsätzlich, dass es diese Idee - das heisst eine verbindliche Theorie des Rechts - im 6. Jhd. eben gar nicht gibt. Eine Theorie der polis als eines Rechtssystems menschlichen Zusammenseins bildet sich erst heraus in der Übertragung des theoretischen Natursystems (welches aus den Bildern praktischen Rechts abgeleitet ist) als eines Geordneten und Gesetzmässigen auf die polis. Die Rechtsformen der polis sind im 6. Jhd. praktischer Natur, die Mitglieder sind nicht "ideell" daran gebunden.

Anmerkung 58):
Diels/Kranz I 176/6 f.

Natur nur in einem Teil seiner selbst verwirklicht, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt wurde, so drückt nur dieser Teil die eigentlich gesetzmässige Natur des Menschen aus.
Wie somit das "Menschliche an sich", der Verstand oder die Vernunft, das Primat über den Menschen gewinnt, so unterliegt der Mensch damit dem Gesetz im wahrsten Sinne des Wortes: sein eigentlich geordnetes Sein, dessen Gesetzmässigkeit auch in seinem ganzen Sein wird, ist ihm jetzt als etwas ihm Äusserliches gegenübergestellt, welches zugleich zu etwas über ihm Stehenden geworden ist.
Erst jetzt werden ihm diké, nomos, metron und kanōn essentiell, als sie die "naturhafte"Möglichkeit des Menschen darstellen, sich in Übereinstimmung mit dem eigentlichen Prinzip bringen zu können. Damit besteht aber der stillschweigende Dualismus zweier"Naturen" längst.

Die Zusammenhänge zwischen der geordneten polis und den Rechtsfiguren ist besonders kompliziert. Sie sollen hier am Beispiel Heraklits erörtert werden. Heraklit ist zudem besonders interessant, weil er als der Erste gilt, der den logos einführt als Prinzip des von ihm formulierten Geordnet-Seins und mit dieser Verbegrifflichung einen entscheidenden Schritt weitergeht als der ältere Anaximander.
Auch bei ihm - Heraklit - steht sein Prinzip des Geordnet-Seins im Gleichnis zur traditionellen praktischen Rechtsfigur: dem nomos, dem "Gesetz" der Stadt.[59)]

Anmerkung 59):
In dem auf S.101 angeführten Zitat steht der Vergleich von Stadt und Gesetz für das "allen Gemeinsame", den Verstand.
Ein Vergleich mit anderen Fragmenten aber zeigt, dass dies auch den Bezug des Ordnungsprinzipes logos miteinschliesst; denn das Gemeinsame ist der Sinn "logos"(vergl. Heraklit B2 Diels/Kranz I 151/1-4), der als Weltordnung für alle Wesen dieselbe ist. (vergl. Heraklit B 30 Diels/Kranz I 157/11).

Als ein solches Prinzip aber wird der logos weiter präzisiert: "Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν /(Denn) Helios wird seine Masse nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen". (Heraklit FR B 84).[60]

Die gesamte Weltordnung war und ist und wird sein: "ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα / erglimmend nach Massen und erlöschend nach Massen." (Heraklit B 30).[61]

Helios als eines der Wesen, für die die Weltordnung dieselbe ist, hat ein Mass, dass er nur deshalb nicht überschreiten wird, weil diké sonst seine Übertretung rächen wird. Das heisst, Helios darf es nicht überschreiten: was gleichermassen impliziert, dass er es überschreiten kann.

Damit wird das Mass nur durch das Recht überhaupt existent, es ist Ausdruck einer Rechtsfigur. Ohne das Recht könnte das Mass in seinem Sein als Grenze gar nicht bestehen. Denn es ist nur Mass in seinem "Grenze-Sein;, die Konstitution seiner selbst setzt die Überschreitbarkeit voraus. Nur diké ist die Gewähr dafür, dass die Grenze nicht überschritten wird, dass die Grenze "metron" bleibt.

Der Verweis auf die Stadt und ihre Gesetze bei Heraklit ist also mehr als ein illustratives Gleichnis, denn des logos selbst, als das "Im-Mass-Sein", ist in Heraklits Verständnis nur gewährleistet durch diké.

Anmerkung 60):
Diels/Kranz, I 172/8 - 10

Anmerkung 61):
Diels/Kranz, I 158/2 - 3, vergl. das gesamte Zitat I 157/10 158/3.

Das heisst, das Recht gewährleistet den "Sinn".[62]

Nun ist bereits in II.1 angedeutet, dass der logos mit dem Verstand des Menschen identisch ist, was verständlich wird, wenn man den Ansatz Heraklit's erkennt als den Versuch, die theōria aus den Grundlagen der überlieferten Traditionen zu betreiben.

Heraklit's Ansatz zeichnet sich also aus als der Versuch, althergebrachtes Wissen über den Menschen mit althergebrachtem Wissen über das Leben des Clans oder Stadtstaates zu vereinen. Letzteres ist besonders ausgedrückt in deren Rechtsfiguren; und es wird schon hier bei Heraklit deutlich, in welchem Masse diese realen Rechtsfiguren der griechischen Frühzeit in der theōria manifest sind, in ihr als Implikationen und Prämissen sich auswirken und als solche bis in die Gegenwart tradiert sind.
Die Entwicklung abendländischen Denkens stellt sich also etwas anspruchsvoller dar, als z.B. Burnet annimmt, wenn er glaubt: " 'als man begann, den regelmässigen Verlauf der Natur zu beobachten, (fand S.P.) sich ... kein besserer Name ... als der des Rechts oder der Gerechtigkeit ...' "[63]

Anmerkung 62):
Es sei an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen, dass Heraklits gesamtes System gerade durch diesen Ansatz ein paradoxes ist. Denn ist das Mass nur dadurch Mass, dass es prinzipiell überschreitbar ist, so ist auch der logos als Im-Mass-Sein selbst prinzipiell überschreitbar; und die Wesen, für die er alle derselbe ist, können zwar, sie brauchen ihm aber nicht notwendigerweise zu folgen. Tatsächlich betont Heraklit gerade letzteres ausdrücklich, wie an anderer Stelle zu zeigen sein wird. Damit setzt sich aber der logos als existentielles In-Ordnung-Sein, wie es in Fragment B 30 gedeutet wird, selbst ausser Kraft.

Anmerkung 63):
Burnet zitiert nach Popper, Karl,Raimund: "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde", Bd. I, Berlin 1957, p 314

Bei einer Abklärung der Grundlagen abendländischen Denkens wird es unumgänglich, sich mit den frühzeitlichen Rechtsfiguren und deren Begrifflichkeit auseinanderzusetzen. Vier sind davon bei Heraklit genannt: diké, die erinyen, die nomoi und das metron; letzteres ist allerdings nur bedingt als Rechtsfigur anzusprechen, wie sich zeigen wird.

diké kommt von Pfad; "Díkēn diéko tinā" - eine attische Form, die Genugtuung für erlittenes Unrecht ausdrückt - heisst eigentlich: "jemand den Weg entlang verfolgen".[64)]
Bei Homer wird diké für "Art und Weise", "Sitte" und "Urteil" gebraucht. Bei Hesiod kann sie ebenfalls "Urteil" bezeichnen; bei letzterem und bei Solon taucht sie aber auch erstmals als Personifikation, als "Göttin der Gerechtigkeit" und als "Gerechtigkeit" auf.

Die erinyen sind ursprünglich die mythische Verkörperung der durch den Clan ausgesprochenen Verwünschungen; sie bestrafen die Verletzung der moira, welche ursprünglich "Anteil", "das Zugeteilte", im Clan gleichmässig durch Auslosung Verteilte bezeichnen, sich allgemeiner auf die Ordnung, Stellung und Zugehörigkeiten des Clans bezieht; die moira stellt die eigentliche Rechtsfigur des Clans bzw. Stammes dar.

Eine ähnliche Bedeutung eignet ursprünglich auch dem Begriff nomos; er bezog sich auf das Anteil-Haben am gemeinnützigen Weideland und wandelt sich in Bezug darauf zu "allgemeiner Brauch", "anerkannte Sitte";

Anmerkung 64):
vergl. Thomson, George: "Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis. Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft", Bd. I, Berlin 1974, p 99

aus diesem Umkreis entwickelt sich schliesslich der nomos zum "gesetzlich festgelegten Brauch", zum "Gesetz".

Das metron schliesslich bezeichnet ursprünglich bei Homer eine Messrute bzw. abgemessene Menge Getreide, Öl oder Wein, doch bedeutet es schon bei Hesiod und den sieben Weisen "rechtes Mass" oder "Masshalten".[65)]

In nachhomerischer Zeit, mit Auflösung der Stammesbindungen und Rechtsfiguren des Stammes verdrängen diké und metron den Begriff der moira. Bei den Vorsokratikern findet er sich, um "Anteil" nur noch im praktischen Sinne zu beschreiben.[66)]

diké, metron und nomos werden solchermassen weitergeführt als Rechtsfiguren der polis. So heisst es gerade bei Solon: "Die Menschen unterliegen der Versuchung, sich durch unrechtmässige Handlungen zu bereichern. Sie bestehlen und berauben einander und verschonen auch nicht geheiligten oder öffentlichen Besitz und sind bar aller Ehrfurcht vor den hehren Satzungen der Dike, die das Geschehende und das Vergangene schweigend erkennt und zu ihrer Zeit kommt, um unfehlbare Rache zu nehmen."[67)]

Anmerkung 65):
vergl. Diels/Kranz, I 60/2; I 63/14; I/64/10

Anmerkung 66):
vergl. z.B. Pherekydes FR B5 Diels/Kranz, I 49/23; Parmenides FR B 8 Diels/Kranz, I 238/6; Anaxagoras FR B6 Diels/Kranz , II 35/16; FR B11 Diels/Kranz, II 37/13; Demokrit FR B 258 Diels/Kranz, II 197/14; FR B 263 Diels/Kranz, II 199/4.

Anmerkung 67)
Solon zitiert nach Thomson, George, a.a.O. Bd. II, p 193; der Abschnitt über die Etymologie von diké, erinyen, moira, nomos und metron ebenfalls nach Thomson, George, a.a.O. Bd. I, Kap. IV 9, Kap. VIII 9, Kap. X 2; Bd. II, Kap. XI 1 und 2.

In diesen realen Rechtsfiguren des Ordnungssystems des Staates und den Rechtsfiguren der polis findet die sich entwickelnde theōria ihre Begrifflichkeit.

Dabei handelt es sich um Rechtsfiguren, die nicht einer "Rechtsidee" entsprechen, sondern der verfestigte Ausdruck alltäglicher Verfahrensweisen sind. Noch ist auch im polischen Verständnis dikē eine Rächende; die Menschen sollen sie nicht verletzen, um nicht Strafe herauszufordern. Dies entspricht noch weitgehend der Stammesordnung. Hinzu kommt, dass sich mit dikē, metron und nomos Rechtsfiguren gegenüberstehen, die noch nicht grundsätzlich voneinander unterschieden sind.

Mit den bisher betrachteten Begriffen ist ein weiterer Strang der Ursprünge und Grundlagen dargestellt worden, der die sich entwickelnde theōria gegenübergestellt ist; die in ihrer Begrifflichkeit das eigentliche Material bilden, derer sich die "Theoretiker" bedienen werden.

II.2) e) Die Entwicklung des Äquivalentes

Um 600 beginnt die Suche nach explizit einheitlichen Prinzipien, die zugleich Prinzipien der Vereinheitlichung darstellen, und es braucht nicht näher ausgeführt zu werden, dass sich dieser Wille zur "Vereinheitlichung" nicht im Sinne der "Selbstoffenbarung" des Hegel'schen "Weltgeistes" darstellt; und dass er sich erst recht nicht von selbst versteht, sozusagen als neuer Schritt immer vollkommener und reicher werdender menschlicher Fähigkeiten und menschlichen Vermögens in Richtung auf die "absolute Wahrheit".[68)]

Am Anfang ist auffällig, dass die Prinzipien, die - nämlich indem sie ja "Prinzip" sind - zugleich über allen alltäglichen menschlichen Lebensäusserungen stehen sollen, aus der Vielheit alltäglicher menschlicher Lebensäusserungen oder menschlicher Lebensbedingungen herausgegriffen sind und dabei ihrer Rolle als "Prinzip" sehr deutlich gar nicht entsprechen: "Tugend" bei Typtaios und Solon; "Sitte" oder "Brauch" bei Solon und Pindar; das "Eine individuell Wertgeschätzte" bei Sappho; das "Wasser" bei Thales.[69)] Und wie unvermittelt sich dieses"Prinzip" gegenüber allem anderen, das den frühen "Philosophen" als ihre Wirklichkeit bekannt und selbstverständlich ist, durchsetzt, zeigt sich in dem bereits genannten Xenophanes Fragment (FR B 30): "Ein einziger ist Gott" - "Unter Göttern und Menschen der Grösste".[70)]

Anmerkung 68):
vergl. hierzu auch die Einleitung und das Vorwort.

Anmerkung 69):
vergl. Snell, Bruno: "Entdeckung des Geistes", a.a.O. p 189.

Anmerkung 70):
Diels, Hermann: "Die Fragmente der Vorsokratiker", o.O., 2. Aflg. 1963 , p 19.

Alle neuen "Prinzipien" entspringen der Sphäre des alltäglichen Lebens:
Sowohl "Tugend" wie der Gedanke des "Wertgeschätzten" ἀρετή (áreté) und αγαθος (ágathós) sind für die Frühzeit in der Sphäre des Nutzens anzusiedeln.[71)]

áreté ist die "Leistung", die man von einem "leistungsfähigen" (ágathós) Manne erwarten darf.
Der nomos bei Solon und Pindar ist die Sitte des Zusammenlebens, das heisst eine Art - durch Gewohnheit und althergebrachter Überlieferung - festgelegte Instanz, die zwischen diké und βια (bia), zwischen Recht und Gewalt die Gewährleistung einer Entscheidung sichert.
Wie bei Homer der nus immer einem jeden einzelnen Menschen individuell spezifisch ist, so haben z.B. bei Herodot die verschiedenen Völker verschiedene nomoi. Das aber wird schliesslich so verstanden werden, dass in der Tatsache der verschiedenen nomoi angelegt ist, sie alle einem nomos, "dem nomos" folgen zu sehen.

Noch deutlicher wird die Besonderheit der neuartigen, der "äquivalentischen" Strukturierung am Beispiel des Thales.
Zunächst einmal ist der Gedanke, dass einer Art von "Wasser" eine hervorragende Bedeutung zukommt, schon lange formuliert.[72)]

Anmerkung 71):
vergl. hierzu auch Snell, Bruno: "Entdeckung des Geistes, a.a.O. p 224f.
Anmerkung 72):
Hölscher, Uvo: "Anaximander und die Anfänge der Philosophie" in: Gadamer, Hans Georg (Hrsg.): "Um die Begriffswelt der Vorsokratiker", Darmstadt 1968, weist auf p 130 darauf hin, dass in Ägypten schon für das 3. Jahrtausend eine Kosmonogie nachzuweisen ist, die ein "Urwasser" annimmt; ähnliches gilt auch für den babylonischen Kulturkreis.

So tritt schliesslich auch schon bei Homer der Gedanke des Okeanos, welcher der Ursprung der Götter sei (Ilias 14, 201), auf.
Es ist hier vollkommen unwichtig, ob Thales mit der Formulierung seines "Prinzips" autochtones griechisches Material umwandelt, oder ob er auf Materialien anderer einfach-warenproduzierender Gesellschaften aufbaut, die bei den ausgedehnten Verbindungen innerhalb des Mittelmeerraumes selbstverständlich als geläufig vorausgesetzt werden dürfen.
Das wichtige dabei ist der Versuch, eine Gegebenheit der alltäglichen Welt so zu erhöhen, dass sie zu der wesentlichsten Konstituenz dieser alltäglichen Welt wird.
Das heisst, es ist wiederum vollkommen gleichgültig, ob man Thales die Äusserung, alles bestünde "aus Wasser" nachweisen kann, oder ob er sich geäussert hat, dass alles "durch das Wasser" bestünde.[73]
Tatsache bleibt, dass in beiden möglichen Formulierungen das "Wasser" auf die eine oder andere Art das Bestehen aller anderen Dinge gewährleistet.
Unddieses "Wasser" ist überdies nicht das Urwasser der ägyptischen und babylonischen Mythen - denn dieses ist ja für die gegebenen alltäglichen Dinge völlig uninteressant: zwar entstammen sie alle letztlich aus diesem Urwasser, aber das ist lange her; in ihrer Gegenwart jedenfalls bestehen sie durch etwas anderes; und gerade dieses "durch etwas bestehen" fällt für die frühen Mythen gar nicht in den Blickpunkt.
Das Wasser des Thales hat also mit dem "Urwasser" nicht mehr gemein ausser das Motiv des "Nassen", und es bezieht sich viel mehr auf das Wasser, das

---

Anmerkung 73):
vergl. Hölscher, Uvo, a.a.O. p 125

als Regen, im Fluss und im Meer in jedem Augenblick vorliegt. Es meint dies gerade in der Bezogenheit auf die gegenwärtige und immerwährende Konstituierung der Welt. Damit ist tatsächlich nur das "alltägliche" Wasser gemeint. - Und gerade damit ist das "alltägliche" Wasser - selbständig und gleichberechtigt neben allen anderen alltäglichen Erscheinungen - seiner Alltäglichkeit verlustig gegangen. Denn wäre es nur gewöhnliches Wasser, es könnte nicht die Konstituenz aller Dinge sein.
Somit ist das Wasser bei Thales zum "Prinzip" geworden. Und es hat sich verdoppelt: es ist es selbst und zugleich sein eigenes "Wesen".

II.3) DIE ENTWICKLUNG DER theōria

a) theōria der offenen Paradoxai

"τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἔοικασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται." (Heraklit FR B1).
"διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷι <ξυνῷι, τουτέστι τῷι> κοινῷι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν." (Heraklit FR B2).
"-- ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται." (Heraklit FR B 72).
"-- ξὺν νόωι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷι ξυνῷι πάντων, ὅκωσπερ νόμωι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται." (Heraklit FR B 114).
"-- ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν" (Heraklit FR B 116).
"-- ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν (Heraklit FR B 113).
"Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewusst, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewusstsein verlieren für das, was sie im Schlafe

tun." (B1) "Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht." (B2) "Mit dem Sinn, mit dem sie doch am meisten beständig verkehren, dem Verwalter des Alls, mit dem entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stossen, die scheinen ihnen fremd." (B 72) "Wenn man mit Verstand reden will, muss man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen, wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber." (B 114) "Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und gesund zu denken." (B 116) "Gemeinsam ist allen das Denken." (B 113) [74]

Alle Zitate sind, in Teilen oder vollständig, bereits einmal in verschiedenen Zusammenhängen voneinander getrennt angeführt worden. In ihrem Zusammensein nun, aus dem sie ja entstammen, ergeben sie deutlich das in II.1) skizzierte Bild von Unklarheiten und Paradoxai. Und sie werden beitragen, das in II.1) Ausgeführte auch unter anderen Gesichtspunkten nachzuweisen.

Einiges davon mag durch Daten aus Heraklit's Leben verständlicher werden: er ist Priester der Demeter Eleusinia und stammt aus einer königlichen Familie. Aus der Tatsache von Heraklit's Priesterwürde versucht Thomson, dessen Lehre als mystische Predigt zu deuten, die "nach Art der orphischen hieroi lógoi und der legómena der eleusinischen Mysterien in Vortragsform

---

Anmerkung 74):
Alle Zitate Diels/Kranz, I in der Reihenfolge: FR B1 150/3-11; FR B2 151/1-4; FR B 72 167/9-11; FR B 114 176/5-9; FR B 116 176/11f; FR B 113 176/4

abgefasst war."[75]
Hierdurch stünden die Hinweise auf den gemeinsamen Sinn - der doch den Menschen nicht vernehmbar ist, obwohl er, Heraklit, ausdrücklich die Fähigkeit besitzt, ihn zu erkennen, für die mystische Unterteilung der Menschheit in die Eingeweihten des II. Initiationsgrades epopteia (die vernommen und verstanden haben); die des I. Grades myesis (die vernommen, aber noch nicht verstanden haben); und die Uneingeweihten amyetoi (die nicht vernommen haben). Letztere sind asynetos, die "das Wort nicht verstehen" wie die Barbaren, deren Sprache unverständlich ist (asynetos).
Auf diesem Hintergrund drückte nach Thomson Heraklit's theōria aus, dass: "das Gesetz notwendigerweise schwer aufdeckbar (ist S.P.). Nicht, dass es etwa ausserhalb jeder Erkenntnis läge. Im Gegenteil, es gehört einer für die Sinne wahrnehmbaren materiellen Realität an."[76]
Darum würde die richtige Lehre, die sorgfältig die Natur enthüllte, das "Dem-Gemeinsamen-Folgen" sein; in sie eingeweiht, wären die Menschen im Stande, mit dem "Sinn" logos auch bewusst zu verkehren.

Thomson's Heraklit-Interpretation scheint im ersten Moment sehr schlüssig. Doch erfasst sie damit Heraklit's Lehre, die Eigenart und Problematik seiner Schrift in keiner Weise. Diese ist, ganz im Gegensatz zu der von Thomson interpretierten Geschlossenheit, gerade durch ihre Paradoxai ausgezeichnet.

Denn zunächst einmal betont Heraklit, dass die Menschen niemals ein Verständnis für den logos gewinnen, egal,

---

Anmerkung 75):
Thomson, George, a.a.O., Bd. II, p 229; vergl. auch weiter p 229 - 235.

Anmerkung 76):
Thomson, George, ebd. p 231

ob sie ihn verstanden haben oder nicht.
Das steht in einem merkwürdigen Gegensatz zu der Vorstellung, dass diese Weltordnung für alle Wesen gleich ist; der alle Wesen nur folgen, weil sie ihnen das vom Recht auferlegte Mass ist. So wäre gerade der "Verstand" hier das, was den Menschen doch von seinem permanenten, unwissend Im-Mass-Sein fernhielte.

Der logos, das "geordnete Wort", ist damit - seit Heraklit - dem Menschen etwas Äusserliches, eine "Rechtsfigur", die ihm zwanghaft auferlegt ist. So ist der logos nicht das allen Wesen und den Menschen existentiell, "naturhaft" innewohnende Gesetz, sondern es berührt sie in ihrem eigentlichen Sein nur dadurch, dass es dieses einzuschränken sucht:
denn wenn man das Heraklit-Fragment B 94 [77] berücksichtigt, so stellt sich der logos dar als eine Art Gesetz, in dem sich alle Wesen gezwungenermassen zusammenfinden, weil bei Nichteinhaltung Strafe droht. Es ist also der logos, der "Gehorsam" verlangt. Als dergestalt "Gesetz" fordert er vom Menschen, der ihn grundsätzlich sowieso nicht verstehen kann, ihm durch "Einsicht", mit Hilfe des Verstandes zu folgen. Da der Mensch es aber sowieso nicht verstehen kann, ist er dem Gesetz von vorneherein immer blind, willenlos und gehorsam unterworfen.
Das bedeutet jedoch nichts anderes als die "Determiniertheit":
dass auch der irrende Verstand das Gesetz immer vollzieht. Eben damit aber wird unverständlich, wozu eine "Lehre" wirklich dienen soll.

Anmerkung 77):
Diels/Kranz I 172/8 - 10.

Der logos ist zugleich der Verstand selbst, den alle Menschen aufweisen, durch den die Menschen als Menschen überhaupt gekennzeichnet sind. Mit diesem Verstand, mit dem die Menschen sich selbst erkennen und "gesund denken" können, sind sie gerade befähigt, dem logos zu folgen und auch explizit befähigt, ihn zu verstehen: denn Heraklit selbst nimmt dies ja für sich in Anspruch.
Zum einen ist also der logos der Verstand; im Verstand des Menschen liegt auch die Weltordnung vor.
Zum anderen ist es dem Verstand gegeben, in den logos einzudringen: logos und Verstand sind also getrennt und unterschieden.
Drittens ist es die Aufgabe des Verstandes, dem logos, den er nicht verstehen kann, blind und willenlos zu folgen; ihm kommt dabei die exponierte Aufgabe zu, dem logos überhaupt folgen zu können, wobei Heraklit ja gerade betont, dass ihm normalerweise gar nicht gefolgt wird.
Viertens aber folgen dem logos sowieso alle Wesen, denn "Diese Weltordnung ... war immerdar und ist und wird sein ... erglimmend nach Massen und erlöschend nach Massen" (Heraklit B 30)[78]: wie sie also das Mass ist, das nur durch dikē aufrechterhalten wird (und in jedem Fall überschreitbar ist), so ist es ewig unüberschreitbar, das heisst "absolut".

Damit ist endlich eine wirkliche "Absolutheit" konstruiert.
Dementsprechend aber sind alle Wesen einschliesslich des Menschen automatisch auch existentiell Im-Mass; denn da es nicht überschreitbar ist, können sie es

---

Anmerkung 78):
Diels/Kranz I, p 157/10 - 158/3.

auch nicht überschreiten.
Sie folgen damit dem Gemeinsamen also auch, wenn sie ihm nicht folgen. Solchermassen Im-Mass, ist der logos ihnen nicht äusserlich, sondern innerlich, ist als Gesetz in ihnen, was immer sie auch tun. Und es stellt sich nur die Frage, wie es ihnen da möglich sein sollte, sich mit dem logos zu entzwein.

Eine Reihe von Paradoxai sind deutlich: Das Gesetz der Natur ist ein der Natur und allen Wesen innewohnendes, das immer gilt und gar nicht überschreitbar ist - in seiner Nichtbefolgung wird es beständig überschritten;
in den Menschen ist das Gesetz in ihrem Sein selbst - gleichzeitig ist das Gesetzhafte nur in ihrem Verstand - ihr Verstand ist der zwar von vorneherein erfolglose, aber erfolgversprechende Weg, das Gesetzhafte, welches nur ausserhalb der Menschen waltet, zu erkennen und ihm automatisch und sowieso immer zu folgen!

Eine der Heraklit'schen Lehre sehr ähnliche Theorie vertritt auch Parmenides; jedoch ist dessen Lehre noch schwerer zu rekonstruieren als die des älteren Heraklit.
Parmenides erklärt, dass der "Forschung" drei Wege möglich sind - das heisst sie sind dem Menschen als einem Denkenden möglich -
der Weg, der der Wahrheit folgt; der Weg, nicht zu denken; dieser ist von vorneherein vollkommen unsinnig; und der Weg, zwar eigentlich doch zu denken, aber falsch zu denken.[79)]

Anmerkung 79):
vergl. Parmenides FR B2, Diels/Kranz I 231/7-14 und FR B6, Diels/Kranz I 232/21 - 233/7.

Der erste Weg ist durch die Lehre errungen und erringbar. Wiederum ist also hier, bei Parmenides, von verschiedenen Möglichkeiten der Menschen nur eine die richtige, eigentliche, welche durch die Lehre vermittelbar ist.
Der richtige Weg ist die Einsicht in das Sein, wie "moira es band" (Parmenides FR B 8)[80], das heisst in den "Banden der Grenze ... weil das Seiende nicht ohne Abschluss sein darf" (Parmenides FR B 8).[81]
Der richtige Weg ist also wiederum die Einsicht in die masshafte Gesetzmässigkeit des Seins. Da aber alles Sein ist (Parmenides FR 6 und FR 8), das heisst alles in masshafter Gesetzmässigkeit ist, sind notwendigerweise auch die beiden falschen Wege in masshafter Gesetzmässigkeit.
Das In-Masshafter-Gesetzmässigkeit-Sein reicht für Parmenides ganz offensichtlich nicht aus, das "Menschliche an sich" zu sein. Dieses wird erst in der Weihe "höheren Tuns": des richtigen Weges, des Verstandes, der damit als eine "Über-Natur" neben die "alltägliche Natur" tritt und solchermassen sowohl "alltäglicher Natur" ist, wie er diese "veredeln" soll, also ausserhalb ihrer steht: hierin beginnt die "Metaphysik".

Hierbei ist Parmenides in besonderer Weise gekennzeichnet: denn noch viel rigoroser als Heraklit vollzieht er den Gedanken, die alltägliche Welt durch ihr "Wesen" zu ersetzen. Steht bei Heraklit das "Wesen", der logos, noch neben der Alltäglichkeit

---

Anmerkung 80):
vergl. Diels/Kranz I 238/5 - 7

Anmerkung 81):
Diels/Kranz I 237/10f.

(indem der logos alle Dinge nur durchzieht), so ersetzt Parmenides in seiner Konzeption diese Vielheit der Alltäglichkeit - die auch bereits bei Heraklit als nur "Schein" angedeutet ist - ganz explizit durch eine Einheit, die das "Eigentliche" und "Einzige" ist (Parmenides FR B6, B7.8).
Das bemerkenswerteste dabei aber ist, dass dieses "Eine Sein" in all seiner definitiven Formulierung doch noch einen Rest "vielheitlicher" Momente mit sich trägt:
Es hat trotz aller räumlichen Ausdehnung (Parmenides B 7.8) denn es ist einer Kugel zu vergleichen, die von der Mitte her überall gleichgewichtig ist.
Und natürlich erfüllt dieses "Eine Sein" alle Erfordernisse "absoluter Wahrheit": es ist ungeboren und unvergänglich; es ist in seinem Aufbau ganz, unteilbar und unerschütterlich. Es hat kein Ziel, das heisst es kennt keine Veränderung (Parmenides FR B 7.8).

So kann man in Parmenides den Wendepunkt erblicken, wo das, was mit Thales begann - die Entwicklung des "Äquivalentes" in einer von jeder äusserlichen "Götter-Verkörperung" unabhängigen Gestalt - nahezu endgültig in der theōria auf die gesamte Alltäglichkeit übertragen ist.
Das heisst, bei Parmenides ist auch noch die Substituierung aller Dinge durch diese Dinge selbst aufgegeben und in einer konzipierten Qualität gefunden, die ganz ausdrücklich jeden Anschein von alltäglichsein zu leugnen sucht.
Die Konzeption des Parmenides, dass die Vielheit nur "Schein" sei, während tatsächlich nur "Einheit" sein könne (und dies anzuerkennen sei der rechte Weg der δοξα (doxa)), bedeutet die Formulierung einer Struktur, die ansonsten noch jeglicher expliziter Benennung ermangelt und erst viel später, bei Aristoteles, in

Begriffen wie καθόλου (katholou) oder κατάληψις (katalépsis) ausdrückliche Benennung finden wird.[82)]

Sowohl Heraklit als auch Parmenides gehen - und das wird sich als eine entscheidende Konstruktion erweisen - davon aus, dass die Menschen in einem Schein befangen bleiben, wenn sie Momente vielheitlichen Seins als "wirklich" erachten. Und indem sie beide dies als "Schein" konzipieren, konzipieren sie auch das Gegenteil des "Scheines": das "Wesentliche", die "absolute Wahrheit".

An den genannten Punkten aber zeigt sich schliesslich auch, welchen Bereichen die Begrifflichkeiten entstammen, die sich in Heraklit's und Parmenides' theōria finden: Tradierungen aus der Frühzeit und die bereits umgewandelten frühzeitlichen Tradierungen der orphischen, theogonischen und kosmogonischen Begrifflichkeit der frühen Stadtstaaten. Diese beiden stehen einander bereits ansatzweise gegenüber. Der Versuch, aus diesen und auf diesen Grundlagen theōria zu betreiben und eine theōria aufzubauen, das heisst die bekannten Begrifflichkeiten zu adaptieren und einheitlich zu vereinen, lässt ein System von Paradoxai entstehen, die sich im Folgenden als für das Denken des Abendlandes nicht auflösbar erweisen werden.[83)]

Heraklit und Parmenides stellen einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte abendländischen Denkens

---

Anmerkung 82):
vergl. Fritz, Kurt v.: "Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles", Darmstadt 1963, p 39 ff

Anmerkung 83):

dar. Denn zum einen ist bei ihnen die bekannte Begrifflichkeit zusammengefasst und in einer nahezu kanonischen Weise verwendet, die in der Zusammenfassung den Anspruch stellt, ein einheitliches System zu sein.
Zum anderen sind hier all die Schlüsse - Paradoxai allzumal - für eine Formalisierung angeboten, die von der theōria der Folgezeit als selbstverständlich übernommen werden.
Zum dritten aber sind die Schlüsse als Paradoxai doch noch offen erkennbar: die Paradoxai sind bei Heraklit noch das Ergebnis, nicht die Grundlage der theōria.

Heraklit baut auf Grundlagen auf, die als das direkt vorgegebene Material ausserhalb der theōria liegen. Ihr Ergebnis ist die theōria in Form ihrer Paradoxai. Nach ihm wird die theōria damit beginnen, auf der theōria aufzubauen; das heisst das vorgegebene Material wird nur noch vermittelt und zu einem spezifischen Konstruktionsmodus umstrukturiert tradiert.
Es werden somit ausdrücklich die ausgebildeten Paradoxai tradiert; und dabei wandeln sie ihren Charakter: sie werden zu Axiomen.

Anmerkung 83):
Die Paradoxai des Vereinheitlichungsversuches sind - um es noch einmal zu betonen - nicht etwa die "Fehler" einiger zufällig "unfähiger" "Theoretiker". Vielmehr stellen die grundlegenden Begrifflichkeiten ja die einzige Gestalt dar, in der den Menschen des 6. Jahrhunderts die Erscheinungen der Welt begreifbar waren und real begriffen wurden. Ein jeder Versuch, eine neuartige, "theoretische" Auseinandersetzung mit der Welt zu betreiben, konnte sich selbstverständlich nur der bekannten Erscheinungen der Natur bedienen und musste sich mit diesem allgemein Bekannten auseinandersetzen. Dieses aber war selbstverständlicherweise nur bekannt in der vorliegenden Begrifflichkeit. Dem "Theoretiker" war so gar nichts anderes möglich, als die vorhandenen Begrifflichkeiten zu adaptieren, denn sie erst lieferten ihm ja überhaupt den Gegenstand seiner Betrachtung.

Das heisst mit anderen Worten, dass ihr Paradox-Sein mehr und mehr in ihnen eingeschlossen bleibt. Schliesslich, in der "vollendeten theōria", sind die Paradoxai zu Systemen unhinterfragter, gesicherter Leerformen geworden, die einer jeden Äusserung zugrunde liegen. In diesem Sinne kann die vollentwickelte theōria - beginnend etwa mit Demokrit - auch als theōria der verewigten, der verabsolutierten oder impliziten Paradoxai bezeichnet werden.

So werden wir die Heraklit'sche Lehre wiederfinden, wenn auch in etwas eleganterer Form: in der Axiomatik der Konstruktion der "verdoppelten" Natur und der "Freiheit" des Menschen: der "Ethik" (die auch als explizite "Theorie" etwas älter ist als ihr Name, und den sie erst im Zusammenhang mit Aristoteles erhält).
Nach der Konzeption der "Ethik" lebt der Mensch von nun an "naturhaft", denn natürlich gehört auch er der Natur an; seine eigentliche "Natur" ist der Verstand; durch seinen Verstand soll der Mensch sich in den Stand seiner "eigentlichen Natur" versetzen; erst sein "verstandesmässiges" und "vernünftiges" Sein ist sein "wahres" und "wirklich menschliches" Sein; erst sein "verstandesmässiges" Zusammensein ist sein "wahres" Zusammensein etc.

Diese Grosstat des Verstandes, des "Menschlichen an sich", hat sich in ganz spezifischer Weise zu vollziehen. Denn neben dem gewöhnlichen Sein gibt es noch eine "höhere" Form von Sein: die des Gesetzmässigen, des "Absoluten". Zu ihr kann sich der Verstand emporarbeiten, denn er kann Einsicht gewinnen in die Gesetzmässigkeit: indem er nämlich das Gesetz erkennen und "gesund denken", das heisst dem Gesetz folgen kann. Das System der Lehre, oder

der theōria, in dem das Gesetz als Gebrauchsanweisung angelegt ist - als kanōn "Richtscheit", "Regel" bzw. "Norm" - steht dem Verstand dabei als Hilfe zur Seite. Und diese theōria schliesslich ist repräsentiert in ihren konstitutiven Begriffen, von denen es im Vermögen eines jeden einzelnen liegt, an den Menschen zu appellieren und in seinem Streben zur Seite zu stehen.

Das eigentliche Sein des Menschen ist von nun an das Sein seines Verstandes (dies liegt auch den Versuchen zugrunde, dieses System auf den Kopf zu stellen und Primat der Triebe zu postulieren wie im 19. und 20. Jahrhundert). Es hat das Primat vor der zweiten menschlichen Seinsform; das verstandesmässige Sein ist seine eigentliche Natur.

Wenn die Menschen im Folgenden als alle einander gleiche bezeichnet werden, so meint dies ihre gemeinsame "naturhafte" Anlage, zu der "eigentlichen Natur" des Verstandes befähigt zu sein.

Zur Natur des Menschen gehört bei Heraklit auch ganz selbstverständlich das Zusammenleben mit anderen Menschen.[84)]
Doch auch bei ihm ist es, wo es "wirkliches" Zusammenleben sein soll, bereits durch die Zauberkraft des Verstandes angerührt:
es deutet sich an, dass seine Form immer stärker

Anmerkung 84):

Selbst dieses wird später die Aufklärung unter die minderwertige Natur des Menschen subsummieren und sich ihre Robinsonaden des wirklich freien Menschen erdichten, der nur in die Gesellschaft eintritt, wenn es ihm Spass macht; ein Gedanke, der für die klassische "Soziologie" schliesslich gerade kennzeichnend ist.

als Form eines existentiellen "Vertrages" gedeutet werden wird. So wird denn schliesslich bei Aristoteles die politké koinōnia - die "Gesellschaft" der freien, verstandesmässig-voluntaristisch vereinten "Bürger" der polis - die eigentliche "naturgemässe", "natürliche" Form des im menschlichen Wesen angelegten Gesellig-Seins.

Hier endlich hat sich die primatisch-dualistische Äquivalenz in allen Bereichen vollständig durchgesetzt. Von nun an werden immer da, wo in Wirklichkeit ein Mensch ist, im abendländischen Denken derer spezifische zwei auftauchen, der tierhafte und der menschliche; der weltliche und der gottbeseelte; der Mensch der Gemeinschaft und der der Gesellschaft (z.B. Simmel, Tönnies); der Mensch des sozialen Handelns und des Tuns (z.B. Weber).
Selbstverständlich teilen damit die zwei Menschen des Denkens auch die Lebensäusserungen des einen Menschen des Wirklichkeit unter sich auf, wobei sich seit Plato ein Begriff herausschälen wird, all das Tun des Verstandes, die Einsicht in die Gesetzmässigkeit und das vernünftige Befolgen der Regel und das Unterworfen-Sein unter die Determiniertheit zu kennzeichnen: es ist der Begriff des "Vernünftig Lebens-Äussern" an sich: πράπειν (prattein), "Handeln".

Von nun an wird zum Menschen gehören "Gesellschaft" und "Norm", "Wert" und "Handeln"; ohne diese vier wird er sich in der Begrifflichkeit als "Mensch" gar nicht mehr konstituieren, oder anders gesagt: durch diese vier wird er von nun an als Begriff konstituiert.
Solchermassen bleibt auch die rächende diké lebendig: denn sie ist es, die das dualistische System zweier Naturen sowohl zusammen - als auch aufrecht hält.

Sie nämlich rächt nicht nur, wenn der Mensch das Mass überschreitet, sondern auch, wenn er ihm nicht genügt. Sie erst ist der Grund, durch den der Mensch angetrieben wird, sich aus seinem Zustand "erster Natur" zu seiner "eigentlichen" "zweiten Natur" emporzuarbeiten. Die diké des Heraklit ist fast unverändert aufbewahrt in Platon's und Aristoteles' "Gerechtigkeit", und sie wird sich, wie sich zeigen wird, unter anderem Terminus ausgedrückt, mit der Bezeichnung des "Sollens" als der Konstituenz von Gesellschaft,wiederfinden in der modernen "Soziologie".
Im folgenden soll der Wandel von der theōria der offenen Paradoxai zum Werden der Axiomatik untersucht werden, das heisst die Versuche von Vereinheitlichung und Fundierung, die in der vollendeten theōria ihren Abschluss finden werden.

II.3)

b) VERSUCHE DER VEREINHEITLICHUNG UND FUNDIERUNG

Die vorsorkratische theōria nach Heraklit und Parmenides ist am besten dadurch gekennzeichnet, dass sie das vorhandene Material in einem mehr und mehr formalen System widerspruchsfrei zusammenzupassen sucht.
Andererseits ist ihr Weg dazu (der Hauptansatz ihrer selbst als theōria - doxa - logos überhaupt) bereits eindeutig angelegt: durch das Primat des logos - nus - metron - physis , welcher als das allen Gemeinsame doch dissoziativ und auf eine säkularisierte Weise "personifiziert" interpretiert ist.
Die sich vereinheitlichende theōria vereinheitlicht sich also mehr oder weniger unter dem Ansatz eines Primats des Verstandes, unter dem Primat einer Determiniertheit: ihre Vollendung wird darin bestehen, dieses Primat auch klar und deutlich zu nennen.

Dies bedingt ihren Umgang mit den vorhandenen Grundlagen und dem vorhandenen Material; je mehr sie dem expliziten Primat des Verstandes entgegenstrebt, desto mehr muss sie dieses Primat aus dem vorhandenen Material herauslesen und dieses gleichzeitig dem Primat unterwerfen.
Der Weg der Bildung formal widerspruchsfreier Systeme geht also vor sich als Hierarchisierung allen vorhandenen Materials. In der kanonisierten Hierarchisierung ist die theōria vollendet.
Das Nebeneinander aller Erscheinungen der alltäglichen Natur ist formal beseitigt in der Ungleichheit der über- und untereinanderstehenden Rangstufen der künstlichen "Natur" des geschlossenen theoretischen

Systems.
Damit aber kann das vollendete theoretische System nur bestehen, indem auch die Rangordnung eingehalten wird, das heisst, indem die Hierarchisierung der gleichberechtigten Erscheinungen der wirklichen Natur zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist.

Die spezifische Hierarchisierung wird solchermassen zur Axiomatik der vereinheitlichenden theōria; in der vollendeten theōria ist sie bereits allgemeingültig geworden; wie andersherum die theōria von nun an nur durch ihre Axiomatik werden kann: die wirkliche Natur spielt dabei nur eine sekundäre Rolle.

Dies aber wirkt sich aus in jeder ihrer einzelnen Aussagen zu jedem beliebigen Thema; hierin wird bis zur Gegenwart gerade der Zusammenhalt bestehen aller sich im Laufe der Zeit herausbildenden Disziplinen, die als dissoziierte Disziplinen gerade der vereinheitlichenden und einheitlichen Axiomatik bedürfen, um sich als einander abgegrenzte Disziplinen überhaupt konstituieren zu können.
Auf diese Weise ist, wie sich zeigen wird, auch die "Soziologie" Ergebnis der Verfahrensweise vollendeter theōria; in auch ihrer Existenz als "Soziologie" gerade wird die vollendete theōria als Verfahrensweise tradiert, stellt sich die Einheitlichkeit abendländischen Denkens seit etwa Platon kontinuierlich her.

In der vereinheitlichenden theōria erhalten die beiden Grundlagen des Gesetzhaften ihre kanonische Interpretation: das "ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει./doch sonder Mühe erschüttert er alles mit des Geistes Denkkraft" (Xenophanes FR B25);[85]

Anmerkung 85):
Diels/Kranz I 135/9

und das "διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν."[86]/Denn sie leisten einander Sühne und Busse für ihre Ungerechtigkeit gemäss der Verordnung der Zeit" (Anaximander FR B 1).

In welcher Weise beide Gedanken ausgeweitet werden, ist schon in den vorhergehenden Abschnitten gezeigt worden. In der vereinheitlichenden theōria sind sie nun in viel geschlossenere Systeme eingepasst. Dies zeigt sich besonders deutlich an denjenigen Modellen, in denen jetzt eine Entwicklung des Menschen ausgedrückt werden soll.

"Und dass sich so auch Menschen zusammenfügten und alle anderen Lebewesen, die Seele haben. Und dass diese Menschen nun auch bewohnte Städte und angebaute Äcker haben wie bei uns ... und dass die Erde ihnen Vieles und Mannigfaltiges hervorbringt, wovon sie das Nützlichste in ihre Wohnung zusammenbringen zu ihrem Gebrauch. Dies also ist meine Darlegung über die Abscheidung, dass sie nicht nur bei uns stattgefunden haben dürfte, sondern auch anderswo." (Anaxagoras FR B 4)[87]; heisst es bei Anaxagoras, dem Philosophen aus dem Athen des 5. Jhd.: "In Kraft und Schnelligkeit stehen wir den Tieren nach, allein wir benutzen die uns eigene Erfahrung und Gedächtniskraft und Klugheit und Geschicklichkeit." (Anaxagoras FR B 21b)[88]

Der Mensch ist in seinem Wesen gekennzeichnet durch "Erfahrung" und "Gedächtniskraft", "Klugheit" und "Geschicklichkeit", das heisst, durch seinen Verstand. Diesen hat der Mensch schon immer besessen, sozusagen

---

Anmerkung 86):
Diels/Kranz I 89/14f

Anmerkung 87):
Diels/Kranz II 34/8 - 16

Anmerkung 88):
Diels/Kranz II 43/19 - 44/1

auch schon vor jeder gesetzmässigen Entwicklung. Denn in die gesetzmässige Entwicklung - die bei Anaxagoras als Abscheidung ein Zusammenfügen ist - geht er ja schon als verstandes-gekennzeichneter Mensch ein, um sich allerdings hier zu seinem wirklichen Wesen der geordneten Geselligkeit "bewohnter Städte und angebauter Äcker" zu verwirklichen. Dieses gesellige Leben ist das eigentliche, wirkliche Leben des Menschen. Vorher war er zwar bereits Verstandesbeseelter, aber eben doch armseliger Mensch, zwar vernünftig, aber doch noch nackt und bloss, wie es später in Plato's Protagoras-Imitation heissen wird.

Eine derartige Bestimmung des Menschen birgt aber eine Konsequenz in sich: dass das Gesetzhafte dem Verstand immer äusserlich ist, dass der Verstand sich boshafterweise der Gesetzmässigkeit verweigern kann.
So birgt diese Konzeption des Menschen - egal ob man wie Demokrit oder Plato das Gesetzhafte der Natur in dem, was man heute "Staat" nennen würde, ausgedrückt findet, oder ob man wie Antiphon oder etwa die Moderne seit der Aufklärung das Gesetzhafte in der Natur unabhängig von der "Willkür" des "Staates" ausgedrückt findet - die Möglichkeit, Kraft des Verstandes das Gesetzhafte in wandelnder Idealgestalt zu verwirklichen; zum anderen entsteht die Notwendigkeit, andauernd an den solchermassen unabhängigen Verstand zu appellieren, seine Pflicht doch nun auch zu erfüllen.
"Es gab eine Zeit, da war der Menschen Leben ungeordnet und tierhaft und der Stärke untertan, da gab es keinen Preis für die Edlen noch auch ward Züchtigung den Schlechten zuteil. Und dann scheinen mir die Menschen Gesetze aufgestellt zu haben als Züchtiger,

auf dass das Recht Herrscherin sei ... und die Frevelei zur Sklavin habe." (Kritias FR B 25)[89]
"Über die erste Entstehung aller Dinge haben wir solche Kunde überkommen; von den am Uranfang entstandenen Menschen erzählt man, dass sie (zuerst) ein Dasein ohne jede Ordnung, nach Art der Tiere gehabt hätten ... Die ersten Menschen nun hätten, da noch keinerlei zum Leben nützliche Erfindung gemacht war, ein sehr kümmerliches Dasein gefristet ... Überhaupt sei bei allen Dingen die Not die Lehrmeisterin der Menschen geworden, die aus der Natur der Sache heraus die Erkenntnis jedes einzelnen Dinges einem Lebewesen zeigte, das wohlveranlagt und als Helfer bei allen Verrichtungen Hände und Vernunft und Verstand besass." (Demokrit nach Didor)[90]

Beiden Vorstellungen - auch der Demokrits - ist die Annahme nicht fremd, dass der Staat ein Vertrag ist, wie dies pointiert schliesslich bei Lykophron auch tatsächlich formuliert wird.[91]

Wie es zur Tradition der vereinheitlichenden theōria gehört, den Menschen als einen Verstandesmässigen zu bestimmen, so gilt doch gleichzeitig auch die Bestimmung der Natur als einer Gesetzhaften.
Aus der Vereinigung entsteht die Beschreibung der

Anmerkung 89):
Diels/Kranz II 386/21 - 387/1

Anmerkung 90):
Capelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 466 f.;
In diesem Zusammenhang erklärt sich die Aussage Demokrits "Die Menschen sind in den wichtigsten Dingen Schüler der Tiere geworden".(FR B 154); Diels/Kranz II 173/12 f.

Anmerkung 91):
vergl. Aster, E. v.: "Geschichte der Philosophie", Stuttgart, 13. Aflg. 1956, p 57.

Entwicklung des Menschen durch den sich auf sein Wesen (naturhaft im Stande zu sein, die Gesetze zu erkennen und ihnen folgen zu können) besinnenden Verstand; andersherum erklären sich daraus die Aufforderungen an den Verstand, seinem eigentlichen Wesen - dem unabänderlichen - zu entsprechen; ein grosser Teil der Fragmente Demokrit's wird sich auf dieses eine Vorhaben zu beziehen haben[92]:

"Wer wohlgemut leben will, soll nicht vielerlei treiben, weder im eigenen noch im Gemeinschaftsleben und, was immer er treibt, nicht über seine eigene Kraft und Natur erstreben ..." (Demokrit FR B 3).[93]

"Denn den Menschen wird Wohlgemutheit zuteil durch Mässigung der Lust und des Lebens rechtes Mass." (FR B 191).[94]

"Und erkennen muss der Mensch mit Hilfe der vorliegenden Regel, dass er von der Wirklichkeit (Wahrheit) entfernt ist." (FR B 6)[95]

"Das Gesetz will das Leben der Menschen wohl gestalten, es kann es aber nur, wenn sie selbst wollen, dass es ihnen wohl ergehe, denn nur denen, die ihm folgen, offenbart es seine eigene Trefflichkeit." (FR B 248)[96]

"Für alle Menschen ist dasselbe gut und wahr: angenehm freilich ist dem einen dies, dem Anderen das." (FR B 69)[97]

Anmerkung 92):
Man muss ganz besonders berücksichtigen, dass Demokrit ein bedeutender Rezipient des Ansatzes einer Atomlehre bei Leukipos ist und diese in ganz wesentlichem Masse weiterentwickelte. Seine "ethischen" Aussagen müssen im Kontext seiner "naturwissenschaftlichen" Äusserungen verstanden werden.

Anmerkung 93):
Diels/Kranz II132/16 - 133/1

Anmerkung 94):
Diels/Kranz II 184/4 f.

Anmerkung 95):
Diels/Kranz II 138/26 - 28

Anmerkung 96):
Diels/Kranz II 194/18 - 195/2

Anmerkung 97):
Diels/Kranz II 159/ 3f.

Die Gesetze, die ja ihre feste Grundlage in der Natur der Dinge haben, setzen sich nur deswegen durch, weil das Gute immer siegt. Die beiden Grundlagen Xenophons und Anaximanders lassen sich doch kaum noch jämmerlicher in einem System auflösen, als es hier entwickelt ist.

Der Zusammenhalt des gesamten Systems der vereinheitlichenden theōria und schliesslich der vollendeten theōria wird für die Autoren dieser Systeme praktisch gewährleistet durch diké/nomos - durch Norm, Gesetz - ; durch kanon/metron - durch Regel und Mass, etc.: diese sind es, die das Wirklich-Werden und Wirklich-Geworden-Sein alles Seienden garantieren und überhaupt erst ermöglichen.
Nun ist daran zu erinnern, dass die Systeme der vereinheitlichenden theōria immer Universalsysteme sind; das heisst, sie verstehen sich nicht als "Philosophie" im modernen Sinne, sondern sie treten immer mit dem Anspruch auf, richtiges Modell des gesamten Seins und des ganzen Universum zu sein: in den Systemen der vereinheitlichenden theōria und der vollendeten theōria ist es also die "Natur" selbst, deren Attribut es ist, erst durch diké, nomos, kanon, metron etc. sein zu können - wie andersherum diese Systeme also eine Konzeption der "Natur" formulieren, gemäss der die "Natur" von ihren äusserlichen Konstituentien abhängig ist.
Die Gestalten dieser Konstituentien und die Quelle der Vorstellung von der Notwendigkeit dieser Konstituentien sind alt überliefert; und diese älteren Materialien sind ja in der vorliegenden Arbeit eingehend besprochen worden.
Gegenüber diesen älteren Materialien ist aber nun in den Systemen der vereinheitlichenden theōria und der vollendeten theōria ein entscheidender Wandel zu

verzeichnen.
Anstelle z.B. der rächenden diké (der ursprünglichen Bestrafung für Übertretungen) stehen nun in der "Gerechtigkeit" oder noch allgemeineren Appellen an das Gute (den logos, nus, der ja an sich einmal das Prinzip des Kosmos formulierte) im Menschen nur mehr recht farblose - vollkommen machtlose - Postulate und Versprechen hinter der "Naturnotwendigkeit" des Zusammenhaltes der Ordnung allen Seins (die all ihre Autorität nur aus sich selbst beziehen, das heisst, deren Autorität selbst Postulat ist): dass nicht geschehen wird, was nicht geschehen darf wie bei Anonymus Iamblichi; dass Tugend sich selbst die schönste Belohnung ist (und die vorteilhafteste): "Die Hoffnungen der richtig Denkenden sind erreichbar, die der Unverständigen unerfüllbar". (Demokrit FR B 58) [105]

So blutleer und unglaubwürdig sie sind, so sind sie doch der einzige Grund für den Zusammenhalt der vereinheitlichenden und vollendeten theōria. Sie sind die Voraussetzung, auf der allein die gesamte Theorie fusst; die Postulate sind mir anderen Worten die eigentliche "Theorie" in der vollendeten theōria selbst. All die praktischen Begriffe: kanon, metron, nomos, später auch noch praxis, "Handeln", und politiké koinōnia, "Gesellschaft (der polischen Bürger)", erhalten ihr Leben und ihren Sinn erst durch diese Postulate; andersherum sind in den Begriffen die Postulate zur Anwendung für die Interpretation der Wirklichkeit "operationalisiert".

Damit beginnen für die vereinheitlichende theōria sich

Anmerkung 105):
Diels/Kranz II 157/14f.

zwei Bereiche herauszubilden: der eine Bereich der Postulate als die Begründung des Systems; der andere als der Bereich der Systematik in seiner "operationablen Begrifflichkeit" selbst. Beide sind in der Frühzeit auch der vollendeten theōria immer noch untrennbar der Gegenstand der einen theōria; erst die Moderne wird sich einbilden, sich vom Bereich der Postulate lossagen zu können, wenn sie sich auf den Bereich der "operationablen" Begrifflichkeit beschränkt und zum Bereich der expliziten Postulate ganz einfach ihre Stellungnahme verweigert.
In ihrer Begrifflichkeit hat auch die "wissenschaftliche" Theorie der Gegenwart die alten Postulate implizit längst ungebrochen vertreten.

Wie geschlossen und allgemeingültig die Entwicklung und Axiomatisierung der vereinheitlichenden theōria vor sich geht, zeigt sich am deutlichsten in der Gegenüberstellung zweier formaler Richtungen, in denen sie sich ausbildet:
die eine "Naturrechtliche", wie wir sie bei Demokrit gefunden haben; und die Richtung, die am deutlichsten durch ein Fragment des Philolaos gekennzeichnet ist: „φύσει καὶ οὐ νόμωι../ Von Natur, nicht durch Satzung." (Philolaos FR B 9) [106]
"Gerechtigkeit besteht darin, die gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten. Es wird also ein Mensch für sich am meisten Nutzen bei der Anwendung der Gerechtigkeit haben, wenn er vor Zeugen die Gesetze hoch hält, allein und ohne Zeugen dagegen die Gebote der Natur; denn die der Gesetze sind willkürlich, die der Natur dagegen

---

Anmerkung 106):
Diels/Kranz I 410/18f.

notwendig; und die der Gesetze sind vereinbart, nicht gewachsen, die der Natur dagegen gewachsen, nicht vereinbart. Wer also die gesetzlichen Vorschriften übertritt, ist, wenn es ihren Vereinbarern verborgen bleibt, von Schande und Strafe verschont; bleibt es ihnen nicht verborgen, so nicht. Wer dagegen eins der von Natur mit uns verwachsenen Gesetze wider die Möglichkeit zu vergewaltigen sucht, für den ist, wenn es vor allen Menschen verborgen bleibt, das Unheil um nichts geringer und, wenn es alle bemerken um nichts grösser; denn der Schaden beruht nicht auf blosser Meinung, sondern auf Wahrheit." (Antiphon FR B 44) [107]

Das Beispiel Antiphons zeigt sehr deutlich, wie vielfältig und unauffällig sich die hierarchisierende Axiomatik des Primates des Verstandes und der "freiwilligen" Gesetzmässigkeit tradieren wird.

Denn im Gegensatz zu Demokrit, der im nomos (dem Gesetz, der Satzung der Stadt) auch gleichzeitig die Notwendigkeit der Natur ausgedrückt sieht (und damit die Identität von Stadt und Natur herstellt), betont Antiphon ausdrücklich die Unterschiedlichkeit beider. Das Entscheidende aber ist, dass der Mensch auch bei Antiphon ein freier, verstandesmässiger "Vertragspartner" ist, über dem, wie bei Demokrit, das Postulat des "Sollens" steht.
Soll der Mensch bei Demokrit das Gesetz von Stadt-Natur erfüllen, weil alles andere nicht redlich wäre (damit aber ist die Überschreitung als ausdrückliche Möglichkeit mit eingeschlossen), so fallen bei Antiphon Stadt und Natur (was auch den Gegensatz "Stadt" und

---

Anmerkung 107):
Diels/Kranz II 346f.

"Gesellschaft" mit einschliesst und ausdrückt) auseinander: Die Gesetze der Stadt sind willkürlich, die Gebote der Natur notwendig. Entscheidend aber ist auch bei Antiphon, dass der Mensch so frei, so "verstandesmässig" ist, dass ihm wiederum, wie bei Demokrit das Stadt-Natur-Gesetz, so hier die Notwendigkeit der Natur ganz selbstverständlich überschreitbar ist. Sollte der Mensch aus gesundem Pragmatismus die Gesetze der Stadt zumindest vor Zeugen nicht überschreiten, so hindert ihn grundsätzlich auch nichts an einer Überschreitung der Gebote und Notwendigkeiten der Natur. Es droht ihm lediglich die "Schande" eines Verstosses gegen die "Wahrheit", und so bleibt denn auch nichts als das Postulat, sich dieser Schande doch nicht auszusetzen.

Damit aber ist der Unterschied zwischen Demokrit und Antiphon lediglich ein rhetorischer. Beide beschreiben denselben "freien", verstandesmässigen Menschen, beide versuchen sie ihn durch Postulate in ihrem System zu halten. Die Unterschiedlichkeit zwischen dem "Naturrecht" Demokrits und der so "moderren" Differenzierung zwischen Staat und Natur ("Gesellschaft") bei Antiphon erweist sich mit anderen Worten als ein recht unerheblicher Unterschied zweier Exegesen einer einheitlichen Axiomatik.

Damit aber ist die theōria in ihrer spezifischen Axiomatik entwickelt, mit der sie bei Plato und Aristoteles ihre letzten, entscheidenden Begriffsbildungen erfahren wird.
Den Schnittpunkt von vereinheitlichender und vollendeter theōria mag man in einem Mythos ausgedrückt finden, der von Plato überliefert ist, in dem aber Plato Protagoras imitiert und dabei ganz bestimmtes älteres Gedankengut aufgreift:

"Da nun Epimetheus nicht allzu klug war, merkte er nicht, dass er die verschiedenen Fähigkeiten für die vernunftlosen Wesen völlig verbraucht hatte ... Und da sieht er, dass die anderen Lebewesen mit allem wohlversorgt sind, der Mensch dagegen nackt und bloss ist, ohne Schutz seiner Füsse, unbedeckt und unbewaffnet ... Prometheus nun in seiner Not, wie er dem Menschen eine Möglichkeit zu seiner Erhaltung ausfindig machen sollte, stiehlt zusammen mit dem Feuer die technische Kunstfertigkeit des Hephaistos und der Athene ... und schenkt sie dem Menschen, so erhielt nun der Mensch die Kenntnisse zum Lebensunterhalt, aber es fehlte ihm noch die Staatskunst (politiké) ... Und so wird dem Menschen eine gute Möglichkeit zum Leben zuteil ... Dann teilte er (der Mensch S.P.) alsbald einzelne Laute und Worte zergliedernd ab ... und erfand Wohnung, Kleidung ... So ausgerüstet, wohnten die Menschen ursprünglich zerstreut; Städte gab es noch nicht ... Ihre praktischen Kunstfertigkeiten reichten zwar für ihren Lebensunterhalt vollkommen aus, aber nicht für den Kampf gegen die Raubtiere. Denn sie besassen noch keine Staatskunst, von der die Kriegskunst ein Teilgebiet ist. Sie suchten sich daher zu vereinigen und zu retten, indem sie Städte gründeten. Wenn sie aber zusammengekommen waren, taten sie einander unrecht, da sie die Staatskunst noch nicht besassen, so dass sie sich wieder zerstreuten und zugrunde gingen. Da geriet Zeus in Sorge ... und entsandte den Hermes, der zu den Menschen die heilige Scheu und das Recht bringen sollte, damit es Städteordnungen gäbe und Freundschaft begründende Bande. Da fragte Hermes den Zeus, in welcher Weise er den Menschen Recht und Ehrfurcht beibringen solle '... soll ich sie allen geben?' 'Allen', erwiderte Zeus, 'alle sollen daran Anteil haben. Denn sonst könnte kein

Gemeinwesen entstehen, wenn nur wenige an ihnen Anteil hätten, wie das bei den anderen Künsten der Fall ist. Und das gib ihnen als Gesetz von mir: wer nicht an Recht und Ehrfurcht teilzuhaben vermag, den soll man töten als eine Krankheit des Staates!'" (Protagoras nach Platon) [108]

Anmerkung 108): in: Capelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 338-340; vergl. Diels/Kranz II 269f.

Die Aufklärung nun hat die "Natur" aus ihrer Argumentation gestrichen; und darin besteht ihr "revolutionärer Gegensatz" zur Antike. Der Mensch ist jetzt sprachlich frei von den naturhaften Zwängen. Er ist sogar so frei, dass er auch in die "Gesellschaft" - die ja zugleich die Salon- und Tee-Gesellschaft der Enzyklopädisten und Schleiermachers ist - ganz freiwillig eintritt.

Es fragt sich jedoch nur, warum er in all seiner Freiheit immer doch wieder in "Geselligkeit" "landet"; warum ausgerechnet die höchste Inkarnation seiner Freiheit in der Einsicht in die Notwendigkeit bestehen soll? Welche Notwendigkeit, wessen Notwendigkeit, Notwendigkeit wofür?
Die höchste Einsicht der aus den Fesseln der "Natur"-, "Staats"- oder "Kirchen"-Notwendigkeit befreiten "Persönlichkeit" ist die Einsicht in eine "Notwendigkeit an sich" ; die befreite "Persönlichkeit" hängt nicht mehr von der Natur ab, sondern nur noch vom "Sollen". Die Aufklärung hat mit anderen Worten den Zwang von "Natur" etc. ganz einfach durch den säkularisierten Zwang der "Notwendigkeit an sich" substituiert.

Ein Gedanke wird hier weiterhin von grossem Interesse sein und in einem besonderen Kapitel Betrachtung zu finden haben: dass "politiké koinōnia" den Dualismus von naturhafter "Gemeinschaft" und freigewählter, verstandesmässiger "Gesellschaft" bereits ausdrückt, wenn sie die "Gemeinschaft der polis", die "verstandesmässige" "Gesellschaft" der freien "Bürger" (mit "polis" wird am Anfang die "Burg" bezeichnet, später der Zusammenschluss von Dörfern zum "Stadtstaat", "um die Burg") der griechischen polis naturhaft als

höchste, das heisst als eigentlich existentielle Form des im Wesen des Menschen angelegten "Gesellig-Seins" betrachtet; sie unterscheidet also sehr ausgeprägt zwischen naturhaftem und zwischen vernünftig-freiwilligem "Gesellig-Sein" und findet beides in der polis vereint.

Dabei fallen also die "polische Gesellschaft" als höchste Form menschlicher Existenz und die "polische Gesellschaft" als gerade aktuelle Staatsform und als den Zeitgenossen einzig effektive Organisationsform zusammen.
Doch sind ja damit andererseits "Gesellung" und "Staatsform" noch lange nicht identisch. Und die griechischen Philosophen wissen, wie gezeigt wurde, auch sehr genau zu unterscheiden: man muss den Gesetzen der Natur folgen; den Gesetzen des Staates gegenüber ist das nicht unbedingt notwendig.[110)]

Es ist bereits angeführt worden, warum die theōria der 2. Hälfte des 5. Jahrh. als "vollendete theōria" bezeichnet wird im Gegensatz zur "theōria der offenen Paradoxai" des 6. und frühen 5. Jahrh.: die Widersprüchlichkeiten, etwa bei Heraklit aus den gegeneinanderstehenden Grundlagen entstehend, sind hier als Axiome zur Grundlage der Theorie geworden.

Man kann diese Unterschiedlichkeit zwischen z.B. Heraklit und Demokrit auch anders beschreiben.
In den Widersprüchlichkeiten der "theōria der offenen

Anmerkung 110):
vergl. Philolaos B9, Diels/Kranz I 410/18;
Antiphon FR B44, Diels/Kranz II 346ff

Paradoxai" liegen mit den einander gegenüberstehenden Grundlagen noch recht ungebrochen die Widersprüche verschiedener älterer Traditionen vor. Sie werden zwar in der theōria nicht in ein unparadoxes System gebracht, aber sie bleiben doch als verschiedene Konzeptionen des alltäglichen Lebens klar erkennbare Gegenstände und Probleme.

Insofern ist die frühe theōria ein zwar paradoxes System, aber gerade doch auch die Einheit der Zusammenfassung der verschiedenen Konzeptionen des alltäglichen Lebens; gerade in deren "Offen-Nebeneinander-Stehen-Lassen" bleiben diese erhalten.

Damit aber ist die frühe theōria tatsächlich eine Theorie "über die Natur". In den offenen Widersprüchen des Systems bleibt die "Natur" in ihrer bekannten Ganzheit immer noch als "alltägliche" ersichtlich trotz aller über-natürlichen Implikationen.

Ein derartiges Verhältnis von alltäglich erfahrener Natur und "Theorie" besteht in der vollendeten theōria ganz ausdrücklich nicht mehr. Die Widersprüche sind zwar nicht aufgehoben, aber sie sind per Definition als Widersprüche eleminiert: indem sie zu Setzungen geworden sind.

Dabei macht sich die vollendete theōria die Widersprüche durch eine ganz bestimmte Verfahrensweise untertan; nämlich, indem sie sie durch Hierarchisierung gliedert: auflöst, indem sie sie einander zu- und unterordnet.
So werden die Erscheinungen der Natur dahingehend "aufgelöst", dass einige "wichtiger", "besser", "edler", "wesentlicher"sind als andere. Das Werden der Axiomatik ist das Werden einer Rangordnung; in

ihr bleiben die Widersprüche erhalten, ohne noch als Widersprüche ersichtlich zu bleiben.
So ist es die Axiomatik der Unterschiedenheit und hierarchischen Gewichtung, in der sich die theōria vollendet und mit der die Widersprüche sich im abendländischen Denken tradieren. Erst so kann eine Aussage selbstverständlich werden wie z.B.: "Der Mensch hat die Aufgabe, sich kraft seines Verstandes beherrschen zu lernen". Diese Aussage - die Aussage eines ganz spezifischen Menschenbildes - ist heute allgemein verständlich und in ihren Implikationen und Prämissen auch allgemein anerkannt: erst im Rückgriff auf Heraklit zeigen sich die Paradoxai, auf denen sie aufbaut; seit Demokrit ist an ihrer Gültigkeit nicht mehr gezweifelt worden.

Hat die theōria sich unfähig erwiesen, sich die alltägliche Natur (selbst in dem Rahmen, in dem sie in der praktischen Begrifflichkeit der Frühzeit bekannt ist) in ihrer theoretischen Systematik zum Gegenstand zu machen, so vollendet sie sich gerade darin, sich mit dem Werden der Axiomatik schliesslich explizit einen eigenen Gegenstand zu schaffen: eine "Natur", so wie sie den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Theorie entspricht. Solchermassen stellt sie sich als "zweite Wirklichkeit" neben die wirkliche Natur. Aus dem "peri physis" ist ein "μετα φυσιʃ" geworden, eine über der Natur stehende "Übernatur".
Wo die "theōria der offenen Paradoxai" mit der Kompliziertheit der Natur nicht zurechtkommt, vollendet sich die theōria in der Konstruktion einer expliziten eigenen Wirklichkeit. Nichts anderes bedeutet "Metaphysik".
Insofern stehen uns metaphysische Systeme gegenüber im "Idealismus" Platon's und im "Materialismus"

Epikur's. Eben weil die axiomatisierte Hierarchisierung nichts anderem entspricht als der Metaphysierung, d.h. Weg-Definierung ungelöster Widersprüche, stehen uns metaphysische Systeme gegenüber in allen Systemen, die latent oder explizit das Primat einer Erscheinung über andere ausdrücken oder die summarisch-dissoziativ angelegt sind.

Man muss, will man die Tragweite dieser Entwicklung wirklich einschätzen, betonen, dass diese "vollendete theōria", die auch als die "metaphysische theōria" bezeichnet werden kann, immer noch im eigentlichen Sinne "doxa" oder "logos" ist, das heisst "Lehre". Und als "Lehre" ist sie nichts anderes als die aus dem "eigentlichen menschlichen Wesen", das zugleich dem Kosmos verwandt ist, gewordene Anleitung, dieser Einheit von "eigentlich menschlichem Wesen" und Kosmos zu entsprechen, diese existentielle Einheit "operationabel" zu machen. Mit modernen Worten gesprochen, ist die theōria als Naturordnungslehre von vorneherein auch immer "Gesellschaftstheorie" und "Funktionsmodell gesellschaftlicher Organisation und Praxis"; sie ist eine "Technologie".

Dergestalt steht auch in der metaphysischen theōria der Mensch immer im Mittelpunkt; als Mensch steht er im Mittelpunkt aber immer inklusive der Problematik seiner Geselligkeit. Die Konsequenz ist, dass metaphysische theōria ganz deutlich auf eine Systematik der Natur als "Ideal-Staats-Lehre" hinausläuft: die Auseinandersetzung mit der Natur wird ja betrieben, um in der Gesetzmässigkeit der Natur aufzuzeigen, wie menschliches Gesellig-Sein organisiert sein

müsste.[111)]

Diese Konzeption in Richtung einer "Ideal-Staats-Lehre" braucht nicht so ausdrücklich zu sein wie bei Plato; sie ist aber immanent angelegt in der spezifischen Konstituierung des Menschen durch die Begrifflichkeit metaphischer theōria: der Mensch könnte keine begriffliche Form annehmen, wäre er nicht umschrieben von Gesetz nomos, Norm und Mass metron, Regel kanōn; schliesslich bei Epikur dem κοινων, dem Recht als der Voraussetzung allgemeiner Gesellschaftlichkeit.
Der Mensch und sein Gesellig-Sein können sich überhaupt nur konstituieren als ein In-Diesen-Begrenzungen-Werden.
Der Mensch hat, um seinem Mass zu genügen, diesen Begrenzungen zu genügen bzw. ist dazu aufgefordert, ihnen zu genügen; um der diké oder der moira willen (z.B. Heraklit oder Parmenides), wegen der Gerechtigkeit (z.B. Aristoteles), oder moderner: des "Wertes", d.h. der Konstituenz der Endlichkeit sozialen Seins willen (z.B. Luhmann).
Der Konstituierung des spezifischen Begriffssystems für den Menschen in der metaphysischen theōria entsprechen die Begriffe, welche die Geselligkeit des solchermassen begriffenen Menschen ausdrücken: praxis "soziales Handeln", politiké koinōnia, agathon "Wert"; Begriffe, in deren durchgängigen Gebrauch sich die metaphysische theōria tradiert.

Das Werden der Axiomatik, die Entwicklung der meta-

Anmerkung 111):
"Staats"-Entwürfe finden sich explizit schon vor Plato bei Hippodamos und Phaleas; vergl. Capelle, W.: "Die Vorsokratiker", a.a.O. p 389.

physischen theōria muss aber unter dem Gesichtspunkt der ausdrücklichen Hierarchisierung dem pädagogischen Moment der "Lehre" desto stärker ihr Augenmerk zuwenden, je mehr die dissoziierten Erscheinungen der Natur und der Lebensäusserungen des Menschen in ihrer Gewichtetheit sich verfestigen.
Denn wenn es der "theōria der offenen Paradoxai" als Lehre noch darum geht, die Übereinstimmung mit einem sehr undifferenziert Gesetzhaften zu weisen, so wird dieses Gesetzhafte, mit dem der Mensch sich in Übereinstimmung bringen soll, in der Axiomatik ja immer konkreter, differenzierter und endgültiger. Das heisst, es hat anscheinend immer "operationablere" Formen angenommen.
Je mehr aber gleichzeitig der Verstand zum Zentrum des Menschen wird, was ja einer der Hauptgesichtspunkte der werdenden Axiomatik ist, desto stärker wird auch das Im-Mass-Sein des Gesetzhaften dem Menschen oder besser: seinem Verstande innerlich. Als Essenz des Verstandes, im Mass zu sein, wird zur Haupttugend dieses Verstandes, im Mass sein zu wollen.
Die "Lehre" der metaphysischen theōria steht also vor der Aufgabe, dem Verstand, der seinem eigentlichen Wesen genügen will, den Weg zu weisen.
Da das Gesetzhafte, das es anzustreben gilt, gerade ein potentiell überschreitbares Mass ist, welches in einem komplizierten System von Rangordnungen verfestigt ist, hat der Verstand nicht nur ganz allgemein zu wollen, sondern er muss dem richtigen Mass entgegenstreben, wie es in der Axiomatik metaphysischer theōria "operationalisiert" ist.
Die metaphysische theōria gibt dem Verstand den kanōn, die Regel, die er zu sein hat, da er selbst nur im metron, in der Norm in seinem "eigentlichen Wesen" sein kann.

Der Zwang und die Notwendigkeiten dieses Unterfangens sind hier nach innen verlegt: drohte am Anfang noch diké mit Rache, um das Im-Mass-Sein zu gewährleisten, so ist es jetzt der Apell an den Verstand, seinem eigenen Wesen zu folgen.

Eines aber bleibt der "theōria der offenen Paradoxai" und der metaphysischen theōria gemeinsam: das Sollen.
"Sollen" ist die säkularisierte diké. Dieses "Sollen" ist schon bei Homer im Angebot des "frei" zu wählenden Gehorsams ansatzweise aufgetreten. Ist aber der Zwang, das Mass zu halten, in der Personifikation der diké ein recht sinnfälliger, in der säkularisierten "Gerechtigkeit" steht er auf ungleich schwächerer Position.

So ist denn auch in der metaphysischen theōria ein ganz anderer Aufwand nötig, persönliche Durchsetzungsgewalt der diké bei der Aufrechterhaltung des Masses zu ersetzen: eine ganz eigene "Lehre" in der "Lehre" selbst. Diese Disziplin (womit sich denn auch die vollendete theōria sogleich in verschiedene Disziplinen zu dissoziieren beginnt) eben trägt den Namen "Ethik".
"Ethik" ist als Lehre von der Natur die "verstandesmässige", "vernünftige" Lehre von den Möglichkeiten des Menschen, seiner Natur zu entsprechen.

Die "Ethik" muss sich notwendigerweise im dem Masse konstituieren, in dem sich die Axiomatik konstituiert; das heisst "Ethik" ist der metaphysischen theōria implizit, wie sie gerade der Ausdruck deren metaphysischen Charakters ist.
Dergestalt sind die Begrifflichkeiten der vollendeten theōria auch immer "ethische" Begrifflichkeiten. Und

wenn hier in weiteren statt von "vollendeter theōria" oder "metaphysischer theōria" auch von "ethischer theōria" gesprochen werden wird, so ist das nur ein Synonym. Daran wird man sich - und dies sei hier nochmals betont - bei Begriffen wie "Gesellschaft", "Handeln", "Norm" und "Wert" zu gewöhnen haben.[112)]

Die theōria ist mit Demokrit vollendet; das heisst, bei ihm erhält der Konstruktionsmodus der Begrifflichkeit entwickelt warenproduzierender Gesellschaften seine entscheidende Formulierung.
Die theōria Demokrit's ist der erste vollendete Entwurf einer durch und durch "ethischen Begrifflichkeit".
Es dürfte so schliesslich am interessantesten sein, diese "ethische Begrifflichkeit - die "vollendete theōria" - vorzuführen an einem Bereich der "Philosophie" Demokrit's, der doch nach dem gewöhnlichen Verständnis so gar nichts mit "Ethik" zu tun hat: der "Atom-Theorie".

Für Demokrit gibt es eine "eigentliche" "Wahrheit" jenseits, innerhalb und über der alltäglichen Welt; alltäglich-"sinnliches" Sein hat nicht denselben Wert; zwar ist es nicht un-wirklich, aber es ist "unwesentlich"; es ist nicht richtig, nicht "vollendet", nicht "rein" oder "wahr".
Deshalb also ist das Zeugnis der Sinne notwendigerweise ungenau, verdunkelt.

Anmerkung 112):
Damit erweist sich eine jede so leidenschaftlich geführte Diskussion um Positivismus, Wertfreiheit u.ä. als ein von vorneherein verfehlter Ansatz.

Gibt es für Demokrit eine "Über-Alltäglichkeit", ein "eigentliches Sein", so folgt er andererseits seinen Vorgängern darin, dem Menschen ein eigenes spezielles Organ zuzugestehen, das zugleich das "eigentlich Menschliche" ist.

Und dieses Organ "eigentlichen" Mensch-Seins erhält bei ihm auch die Funktion, exklusives Organ zu sein der Vermittlung zur "eigentlichen Alltäglichkeit", zur "absoluten Wahrheit".

Damit erhält zum einen der "Verstand", der bei Demokrit endlich der Zusammenschluss von nus und phrén ist, endgültig das Primat über alle anderen Lebensäusserungen des Menschen; zum anderen ist damit aber auch über den Charakter der "eigentlichen" und "absoluten" "Wahrheit" entschieden: sie ist gerade darin "rein", dass sie nahezu ein "Nichts" ist.
Denn der Gang der Funktion des erkennenden Organs ist gerade ein nicht-"sinnlicher". Spricht also das Ergebnis dieser Funktion von der "absoluten Wahrheit", so steht dieses Ergebnis da als das, was nach der "rationellen" Reduktion aller "sinnlichen" Qualitäten übrig bleibt.

Anzumerken ist hier, dass Demokrit seinen eigenen Grundannahmen im entscheidenden Augenblich doch nur äusserst halbherzig folgt. Denn wenn er "die Qualitäten hinauswirft", wie Diogenes Laertius bemerkt, so lässt er als Resultat des "verstandesmässigen" Reduzierens gerade die "reine" Körperlichkeit bestehen: was aber soll denn diese anderes sein als eine "sinnliche" Qualität?

Die Demokrit'sche Verkörperung der "reinen" Körperlichkeit ist das atomos , das "Atom". Und als dieses "Atom" hat die "absolute Wahrheit" doch immer noch "sinnliche" Qualität: sie ist Ausdehnung, Räumlichkeit, Masse, Gewicht.

An diesem Punkt erweist sich Demokrit also letztlich als nur eine sehr unwesentliche Modifikation älterer Modelle;
denn bereits bei Parmenides hat die "Einheit" - welche ja die Leugnung der "Vielheit" und damit des Scheines "sinnlicher" Qualitäten ist - doch ausdrücklich räumliche Ausdehnung; und dies wandelt nur einen Gedanken weiter um, der beispielsweise bei Xenophanes ausgesprochen ist, wenn dieser seinen in sich ruhenden einzigen Gott höchstwahrscheinlich als Kugel dachte; wie die Kosmologien Erde und Okeanos eben als Kugel formulierten.
Die Unfähigkeit Demokrit's, die eigene Inkonsequenz im Umgang mit den eigenen Grundvoraussetzungen überhaupt noch bemerken zu können, zeigt deutlich, wie stark sich in seiner vollendeten theōria die älteren Materialien implizit tradieren; ja, wie sie unverstanden in ein System verbaut werden, dass als dieses System axiomatischen Charakter erhalten hat.

Dies lässt sich noch unter einem anderen Gesichtspunkt verfolgen; nämlich unter dem Gesichtspunkt der "eigentlichen" Menschlichkeit:
Schon am Beispiel Alkmaion's wurde ja gezeigt, dass etwa die Tätigkeit des Zählens die Bedeutung besonderen, in bestimmter Weise planvollen Verhaltens angenommen hat; und so sind diese und ähnliche Tätigkeiten schon frühzeitig in eigentümlicher Weise neben die mehr "sinnlichen" Tätigkeiten und Lebensäusserungen des Menschen getreten und haben als solche ein Primat erlangt als Äquivalent des "eigentlich Menschlichen".
Nun sind aber gleichzeitig im archaischen Denken, wie gezeigt, die Tätigkeit und der Gegenstand, in und an dem tätig geworden wird, gar nicht voneinander getrennt. Das heisst, sie existieren als voneinander zu Unterscheidende

in den archaischen Konzeptionen überhaupt nicht. Daraus aber wird verständlich, dass mit der Heraushebung einer Tätigkeit vor allen anderen als einer spezifischen, unterschiedenen und "wesentlichen" zugleich auch deren Gegenstand automatisch als ein spezifischer, unterschiedlicher und "wesentlicher" auftritt und gar nicht als solcher in Zweifel gezogen werden kann.
Hieraus schliesslich versteht sich, warum "reine" räumliche bzw. "reine" körperliche Qualitäten als nicht-"sinnliche" auftreten können; ja, warum sie geradezu als das Produkt "reiner" Geistigkeit dastehen. Sie sind ganz einfach Restqualitäten der Vorgänge des Abzählens von alltäglichen Dingen oder ähnlichem.[113)]

Solche Produkte halbherzig-"reiner" "Geistigkeit" sind die "Atome" Demokrit's in besonderem Masse. Gleichzeitig aber ist es seit spätestens Demokrit auch das traditionelle Bild europäischen Denkens geblieben, dass "Raum" und "Körperlichkeit" etwas essentielleres sind als etwa Geschmack oder Farbe. Ganze "Wissenschaften", ganze Hierarchisierungen von "Wissenschaften" und ganze "Weltanschauungen" zehren noch heute von dieser traditionierten Modellkonstruktion der Welt.
Diese - aus seinen Grundlagen in gewisser Weise sogar konsequente - Inkonsequenz Demokrit's aber ist es, aus der heraus die vergleichsweise geringe Bedeutung des expliziten "Atomismus" in der Antike zu verstehen ist. Denn tatsächlich ist der antike "Atomismus" gerade bei Demokrit nichts anderes als ein recht unglückliches Zwitterwesen zwischen den vorausgesetzten Grundlagen und dem eigenen Anspruch, welches erst Plato überwinden wird.

Anmerkung 113):
Zu diesen und den folgenden Aspekten vergl. Kremin, Michael: "Die Linke und der Materialismus - ...", in der die Problematik von "Körperlichkeit" und "Sinnlichkeit" am Begriff der "Materie" und seiner Entwicklung vorgeführt wird.

Was aber trotzdem bei Demokrit ausformuliert ist, sind die Konstituentien dualistisch-primatischer Begrifflichkeit:
eine andere, zweite, "wesentliche" und "absolute" Alltäglichkeit über der Alltäglichkeit. Denn die "Atome" sind unteilbar und unvergänglich, sie sind unveränderbar und ewig.
Daneben formuliert Demokrit das exklusive Organ "eigentlicher Menschlichkeit" als den Vermittler zwischen ungenügender Alltäglichkeit und "absoluter Wahrheit". Die "absolute Wahrheit" aber tritt Geltung heischend an den Menschen heran, dessen "Wesen" ja gerade darin besteht, diesem Geltung-heischen genügen zu können. Zwar kann er sich der "absoluten Wahrheit" verschliessen, aber dann drohen ihm jede Art von Unbill und Verachtung.
Es sind also die "Atome" selbst - denn die sind ja die "absolute Wahrheit" - die erkannt werden wollen und in denen formuliert ist, dass der Mensch ihnen gehorchen soll.

Die Konsequenz beider Formulierungen aber sind ebenso, dass das "eigentliche Mensch-Sein" das "Hinauswerfen der Qualitäten" ist, wie dementsprechend die "absolute Wahrheit" immer qualitätlos sein muss.
Und letztlich ist das Ergebnis dieser Inkarnation menschlichen Seins immer gleich blutleer, ganz gleich, ob man es schliesslich mit "Materie" oder "Idee" benennt. Der Gegensatz von traditionellem "Materialismus" und traditionellem "Idealismus" verliert in diesem Sinn viel von seiner eingebildeten Bedeutung.

So kann man aber endlich auch sagen, dass sich die "Atom-Theorie" Demokrit's am deutlichsten bei Plotin findet:
auch wenn dieser, und gerade darin, dass dieser beim

"Hinauswerfen der Qualitäten" nicht vor den "Atomen" halt macht, zeigt er sich auf dem Höhepunkt der Gedanken, welche die Atomistik viel inkonsequenter ausdrückt.
Wenn Demokrit beim Hinauswerfen der "sinnlichen" Qualitäten vor Räumlichkeit und Körperlichkeit stehen bleibt, so tut Plotin den letzten Schritt: "'... Was sie (die Vernunft S.P.) im Ganzen und Zusammengesetzten erfasst mitsamt seinen Eigenschaften, das löst sie auf und trennt sie, und was der Begriff übrig lässt, das denkt sie auf undeutliche Weise als undeutlich, auf dunkle Weise als dunkel, ja sie denkt es ohne zu denken."[114)]
Auf diese Art und Weise ist aber die Plotin'sche "Materie" sogar abgeschieden von Masse und Ausdehnung. Und es ist also nichts anderes als der konsequenteste Vollzug einer Modellkonstruktion der Welt, wie sie sich bei Demokrit zum ersten Mal so deutlich dargestellt findet, dass die "Materie" bei Plotin "qualitätslos", "quantitätslos", "grösselos", "körperlos", dass sie das "Nichtseiende" ist.[115)]

Bei Demokrit ist die theōria vollendet; war die theōria bis zu diesem Punkt immer der zusammenhängende Entwurf einer einzigen Weltordnung (der sowohl die "Natur", wie das "Denken" und "Erkennen" wie das Selbstverständnis des Menschen über sich und sein Zusammenleben mit anderen formulierte und operationalisierbar zu machen suchte), so ist dem bei Demokrit das Ende gesetzt : und es fehlt nur noch der explizite Vollzug

---

Anmerkung 114):
Plotin, zitiert nach Heinemann, Fritz: "Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin", Philologus 81, 1925, p 7
Anmerkung 115):
Heinemann, Fritz, ebd. p 8

der Demokrit'schen Implikationen, den zusammenhängenden Entwurf einer Weltordnung in und unter verschiedene "Disziplinen" aufzuteilen.

Ist schon Demokrit für modernes Verständnis sowohl ein "Ethiker" wie ein "Naturphilosoph" bzw. ein "Naturtheoretiker", so werden Plato und Aristoteles eben dieses moderne Verständnis begründen, indem sie die Trennung wirklich benennen und damit eine Zersplitterung der theōria einleiten, die nichts anderes ist als die Begründung der "Wissenschaften". theōria wird somit zur Vielheit verschiedenster "Theorien". Trotzdem aber, oder besser: gerade darin vollzieht sich die einheitliche Struktur der Begrifflichkeit entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften.

III THEŌRIA UND DIE FOLGEN FÜR DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

III 1) HANDELN

Die vollendete theōria ist die Axiomatisierung von Paradoxai.
Sie ergibt sich aus zwei Grundtatsachen, die in ihr zu einer Einheit realisiert sind:
der neuen primatisch-äquivalentisch-dualistischen Struktur all ihrer Begrifflichkeiten und Konstruktionen; und dem spezifischen Konstruktionsmodus als dem Ergebnis der Tradierung des Ausgangsmaterials unter dieser Struktur.

In der vollendeten theōria tradieren sich ältere Begrifflichkeiten und Modelle, die, wo sie übernommen und zu neuer Strukturierung weitergeführt, modifiziert und zusammengefügt werden, als Antinomien aufeinandertreffen:
indem die entstehende theōria direkt aus den älteren Begrifflichkeiten und Konstruktionen hervorgeht, sich aus diesen überhaupt erst vollzieht, greift sie diesen ihren "Material-Fundus" nicht an; und sie kann diesen auch gar nicht angreifen: Denn er ist sie selbst.
So konstituiert sie sich selbst als die Einheit von Paradoxai.
Wie sich dies vollzieht, ist in den vorigen Abschnitten gezeigt worden.

Es ist davon gesprochen worden, dass sich die theōria da vollendet, wo uns als ein erstes Beispiel die "Philosophie" Demokrit's überliefert ist. Bis einschliesslich Demokrit aber kann von all den frühen Zeugnissen der theōria gesagt werden, dass sie Systeme sind, in denen nur eine Auswahl der vorhandenen Begrifflichkeit Erwähnung findet und in der Betrachtung Berücksichtigung finden.
So ist im einen Fall der logos das Zentrum des Systems,

um das sich einige Gesichtspunkte gruppiert finden; in einem anderen Fall ist es der nomos; usw.

Dies ändert sich nach Demokrit in entscheidender Weise:
in den Systemen Plato's und Aristoteles' liegen Systeme vor, die man als "Universalphilosophien" bezeichnen könnte. In diesen Systemen finden ein Grossteil der bekannten Begriffe ihre Festlegung und damit eine entscheidende Definition: sie werden festgelegt in ihrem "Ort", d.h. in ihrer Relation zu den anderen. Und wie sie ihre Definition nur gewinnen aus ihrer Lage zu allen anderen (d.h. also aus dem System in seiner Gesamtheit), so sprechen sie in ihrer Definition und ihrer Definiertheit nicht allein von sich selbst, sondern zugleich auch immer von dem gesamten System. Dies wird für einen jeden der dort definierten Begriffe zur Folge haben, dass er auch da Ausdruck einer "Universalphilosophie" ist, wo er Bemühungen dient, die jeden "universalphilosophischen" Anspruch ganz explizit ablehnen oder besser: ableugnen.

Das heisst mit anderen Worten, dass in den folgenden Abschnitten die Auswirkungen und die Kontinuität der primatisch-äquivalentisch-dualistischen Begrifflichkeit und ihrer "ethischen" Systematisierung gerade da untersucht und aufgezeigt werden soll, wo sich ein System als explizit "nicht-ethisch" versteht: das heisst als "positiv" gegenüber allem "Spekulativen". Für dies mag die moderne "Soziologie" ein ausreichendes Beispiel abgeben.

Aus der Fülle der möglichen Begriffe soll hier zunächst der Begriff reflektiert werden, der den modernen Namen

"Handeln" trägt. Es dürfte nach allem bisher gesagten klar sein, dass dabei immer noch auf eine Vielzahl anderer Begriffe rekurriert werden muss, will man die Konstituierung des Begriffes "Handeln" überhaupt nachvollziehbar machen: von selbst versteht er sich nämlich nicht; und er alleine sagt auch nichts über sich aus.
Will man ihn beschreiben, so muss man wenigstens eine Auswahl von Voraussetzungen angeben, die seiner Formulierung zugrunde liegen.
Für die älteren Namen des Begriffes "Handeln" werden das z.B. sein: τέλοϛ (télos), áreté, agathon, προαίρεσιϛ (prohairesis). Und es wird sich endlich zeigen, dass sich der Begriff "Handeln" auch z.B. bei Weber nicht ohne télos, áreté etc. verstehen lässt, welche Meinung u.a. Weber selbst dazu auch immer haben mag.

Ein Zitat aus dem Bereich der modernen "Soziologie" sei hier den weiteren Untersuchungen vorangestellt; und dieses Zitat stellt selbst die bestmögliche Zusammenfassung des folgenden Abschnittes dar:
"The end that the self conjectures is the 'x'factor in the algebraic equation of social action. It has reference to the future, to a state of affairs which does not exist now. Its representation therefore requires the use of imagination and its realization the use of effort and will."[116)]

Anmerkung 116):
Davis, Kingsley: "Human Society", N.Y. 1949, p 123.

Die "absolute Wahrheit" - so kann man zusammenfassend die "vollendete theōria" referieren - ist ein Gut: "Das Gut" an sich, bzw. das "einzig wahre", "reine", das "absolute" Gut.
Die "absolute Wahrheit" ist also ágathos:
ist ágathos zunächst einmal irgendein alltägliches Gut, so stammen auch die Vorformen der "absoluten Wahrheit" aus dem Umkreis dessen, was dem Menschen zu seinem persönlichen Nutzen erstrebenswert gilt. Denn dass der Mensch im Ruhm die "Göttlichkeit" anstreben kann, dass dieses Anstreben dem archaischen Menschen als persönlicher Nutzen erscheint, der ihm zum Vorteil geruht, findet sich schon in uralten indogermanischen Vorstellungen.[117]
Dergestalt aber hat das "Ruhm-Anstreben" nichts "ontisches", sondern es entspricht den anderen Erwerbstätigkeiten; und dementsprechend wird auch einem jeden Beruf eine eigene áreté, ein eigenes Mass der Erreichung von Erfolg unter den speziellen Bedingungen dieses Berufes zugestanden. Von einer priorischen áreté, sozusagen "Der areté" ("Die áreté" ist die "Tugend") kann da überhaupt nicht die Rede sein.[118]

Hier, in der Sphäre des Nutzens liegen die Voraussetzungen, aus denen heraus die "absolute Wahrheit" als ein Gut verstanden werden wird, das man erringen kann. Gleichzeitig aber ist es der Gedanke der "absoluten Wahrheit", der über diese seine eigene Voraussetzung hinausweist:

Anmerkung 117):
vergl. Snell, Bruno: "Entdeckung des Geistes", a.a.O. p 230

Anmerkung 118):
Solon wird der erste sein, der einer áreté - der áreté des Recht-Sprechens - den Vorrang vor allen anderen gibt; vergl. Snell, Bruno, ebd. p 242.

Denn es kann nur eine "absolute Wahrheit" geben.

Die "absolute Wahrheit" als Gut wird also zugleich zu "Dem Gut", zu "Dem agathon"; und es kann somit überhaupt nur ein einziges Gut geben (welches dann der "Inbegriff" aller möglichen Güter ist).
"Das Gut", ágathós, wird damit in der vollendeten theōria schliesslich als ein Synonym für "absolute Wahrheit". Und dies ist der Grund, weshalb bei Sokrates sich der ágathós als das "Wesen" und die "höchste" Bestimmung allen Seins findet.
Ist auf diese Art und Weise das "Wesen" allen Seins gesetzt worden, so liegt hier auch die Bestimmung des "Wesens" des Menschen vor:
Dessen "Wesen" ist es, im Tätig-Sein immer auf die Erreichung eines Gutes, d.h. also "Des Gutes", zu zielen.
Das heisst dieses "Tätig-Sein" - das als einziges exklusiv als "Tätig-Sein" definiert ist - ist kraft Definition immer auf ein Ziel gerichtet.
Da es aber nur ein einziges wirkliches Gut geben kann, kann dieses Tätig-Sein immer nur auf dieses einzig mögliche Ziel gerichtet sein: auf "Das Ziel".
"Das Ziel" wird also in der vollendeten theōria schliesslich als ein Synonym für "absolute Wahrheit".

Eines ist hier von besonderem Interesse.
Denn es wurde bisher nur herausgearbeitet, dass in der "ethischen theōria" die zwingenden Notwendigkeiten der Unterordnung unter die Anforderungen der "absoluten Wahrheit" immer schwächer geworden sind:
Der "Gehorsam" wird nicht mehr durch Zwang durchgesetzt, sondern durch Appelle und Beschwörungen. Gerade dies ist als explizit "ethisch" hervorgehoben worden.
Hier nun zeigt sich ein zweiter Aspekt des "Ethischen" an den "ethischen " Modellkonstruktionen: die Forderung nach "Gehorsam" ist als Ausdruck vollkommener Determi-

niertheit den konstitutiven Begriffen bereits implizit; und dies setzt sich durch in einer Reihe von Begriffen, denen man ihren deterministisch zwingenden Anspruch zunächst einmal gar nicht ansieht.

"Menschlich Tätig-Sein" heisst auf diese Weise von nun an immer, die eine "absolute Wahrheit" anstreben zu sollen und zu wollen; einzig und allein "Das Gut" zum Gegenstand des Strebens zu haben; als solchermassen notwendigerweise immer "zielgerichtetes" ausgewiesen zu sein.
Wenn es wirklich "menschlich" sein soll, so ist das "Menschliche Tätigsein" immer "zielgerichtet": und weil ein jedes mögliche einzelne Ziel stets in "Dem Ziel" beschlossen liegt (denn dieses ist ja nichts anderes als die "absolute Wahrheit" selbst), vollzieht sich also die als "menschlich" definierte Tätigkeit als die Anstrebung eines immer schon antizipierten Endes. Und es kann nichts in ihrem Bereich geben, das sie sich selbst setzte.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass der ágathós das "absolute" Ziel - télos - eines jeden menschlichen Tätig-Seins ist, wenn dieses "wahrhaft" und "absolut" menschlich sein soll:
dies ist die Formulierung einer jeden Modellkonstruktion der vollendeten theōria, das heisst der "ethischen theōria".
Und gemäss dieser "ethischen theōria" wird sich bis in die Gegenwart tradieren, dass ein jedes "wirklich" menschliche Tätig-Sein ein Ziel hat und eben nur dann "wirklich" menschlich ist, wenn es dieses sein vorher beschlossenes Ende auch noch "freiwillig" (d.h. "absichtsvoll", "zielgerichtet", "sinnbezogen" u.d.m.) angeht.

Im Ziel aber liegt beschlossen, dass dieses bereits vorgegeben ist. Denn auf was könnte sich "wahrhaft menschliches" Tätig-Sein anstrebend beziehen, wenn nicht auf etwas, was bereits da ist und noch genauer: was bereits als vollendet da ist. Ein Ziel ist immer fertig abgesteckt, bevor sich jemand darauf zu bewegt.

Aus dem modernen Namen "Ziel" lassen sich dessen Implikationen und Grundvoraussetzungen nicht ausreichend bestimmen; diese stellen sich erst heraus, wenn man den Begriff unter seinem antiken Namen untersucht:
télos ist nur ein Synonym, ist nur die unter anderem Gesichtspunkt formulierte Beschreibung für "absolute Wahrheit".
Und die "absolute" Wahrheit - von dem in sich ruhenden Gott des Xenophanes über den alles durchströmenden logos des Heraklit bis zum ágathos des Sokrates - ist selbstverständlich ewig und unendlich; das heisst, sie ist unwandelbar und damit vorausbeschlossen; sie ist in jedem Augenblick vollendet vorgegeben.

Die griechische Antike ist sich des "ethischen" Charakters ihrer Systeme in jedem Augenblick bewusst, sodass ihr auch geläufig ist, dass ein jeder ihrer Begriffe eben auch "ethisch" ist und ohne seinen "ethischen" Gehalt gar nicht definiert wäre.
In der Antike ist es also klar, dass ein jeder Begriff wie z.B. "Ziel", "Sinn" etc. in seinem ausgebildeten Gebrauch ein "ethischer" oder besser: "ethistischer" ist.
Wo man aber zum Beispiel "Ziel" nur noch in einem "technischen" Sinne sozusagen "positiv" verstehen will und dabei einfach angibt, dass man sich um die

"ethischen" oder "metaphysischen" Implikationen nicht kümmern wolle - wie dies etwa in der modernen "Soziologie" der Fall ist - verdammt man sich selbst zur Sprachlosigkeit. Denn man schneidet sich selbst die Möglichkeit ab, die eigenen Unternehmungen planen und kontrollieren zu können.

So wird es sich zeigen, dass auch der "positive" "Soziologe" nichts anderes als die alten "ethischen" Implikationen vorträgt, wenn er von "Ziel" oder "Sinn" spricht, dass er mit diesen Begriffen immer von einer "absoluten Wahrheit" ausgeht und solchermassen die "absolute Wahrheit" verficht: ganz gleich, ob er weiss, was er da tut, ob er es will oder nicht.

Und es deutet sich an dieser Stelle bereits an, dass eine Reihe von Namen in der modernen "Soziologie" - "End", "Standard", "Value", "Norm", "Wert" - nichts anderes sind als Synonyme für "absolute Wahrheit": und damit die modernen Namen für die konstitutionell notwendigen Äquivalentien in einer äquivalentisch-primatisch-dualistischen Begrifflichkeit, die zu "ethischen" Weltmodellen konstruiert ist.

Das "wahre" menschliche Tätig-Sein wird bei Plato explizit benannt: prattein; der moderne Name für diesen Begriff wird "Handeln" lauten.

prattein bedeutet bei Homer "Tun" im Sinne von "Vollenden" und bezieht sich auf den Vollzug von Tätig-Sein: "...prattein (ist S.P.) geneigt ..., das Ziel als

erreicht zu bezeichnen ... prattein blickt zurück auf die vollendete Handlung.."[119)]
Bei Aischylos schliesslich kommt prattein "von der Bedeutung 'vollenden' zu der anderen 'etwas sich vollenden lassen'".[120)]
Das prattein bedeutet bei ihm viel eher, dass in den Menschen eine Absicht hineingelegt wird; nicht nur das "Ziel", sondern die "Absicht auf das Ziel" selbst wird ihm vorausgegeben; sie wird ihm bestimmt: "... weil bei einer bestimmten Absicht alle Kräfte schon auf das Ziel gerichtet sind, ... liegt das Erreichen vielmehr ausserhalb des Menschen. Gelungen ist das prattein, wenn es sich glücklich vollendet hat ..."[121)]
Bei Aischylos liegt also dem prattein eine weitgehend deterministische Konzeption zugrunde; etwa darin, dass die Götter das Geschehen und dessen Ablauf längst beschlossen haben. So wird Orest in jedem Fall seine Mutter ermorden. Dies steht von vorneherein ausser Frage. Der "glückliche Vollzug" meint hier nur einen ganz bestimmten "Spielraum": ob sich das Geschehen mit "Würde" und "Wissen" oder "schändlich" und "töricht" vollzieht - und der Chor atmet befreit auf, wenn der Held der "Tragödie" sich endlich doch "freiwillig" seinem Schicksal unterwirft.

Eben dieser ganz spezifische "Spielraum" wird später den Namen "Freiheit" erhalten; wie "Freiheit" andersherum später immer genau den Sachverhalt meinen wird, wie ihn sich die griechische "Tragödie" konstruiert.

Anmerkung 119):
Snell, Bruno: "Aischylos und das Handeln im Drama", Philologus, Supplementband 20, Heft I, Leipzig 1928, p 12

Anmerkung 120):
Snell, Bruno, ebd. p 13

Anmerkung 121):
Snell, Bruno, ebd. p 18

Gleichzeitig aber wird dieses Modell eine entscheidende Konstruktionsweise anbieten für das Selbstverständnis von menschlichem Tätig-Sein: Menschliches Tätig-Sein, wenn es unter die Voraussetzung gestellt wird, immer nur diesen "Spielraum" zu konstituieren und sich selbst innerhalb dieses "Spielraumes" zu realisieren, wird seinen expliziten Begriff finden unter dem Namen prattein oder in der Moderne unter dem Namen "Handeln".

So erhält das prattein als Bezeichnung "wahren" menschlichen Tätig-Seins schliesslich seine explizite Definition: "dass die Idee des Guten, das télos, erkannt sein muss, dass sich aus dieser Erkenntnis das eigentliche Handeln von selbst ergibt ..." 122)
Damit ist das prattein nun auch eindeutig als "verstandesmässiges" Tätig-Sein ausgewiesen (und dem ist implizit, dass der "Verstand" das "wahre" "Wesen" des Menschen ist):
denn das richtige Erkennen wird bei Plato mit dem noein identifiziert.

Von Plato an wird also der Mensch in seinem Tätig-Sein durch einen Begriff bezeichnet, dem implizit ist, dass er zum einen das "wahre" "Wesen" ausdrückt (und damit die Existenz eines "wahren" "Wesens" voraussetzt und setzt); und dass er zum anderen das "wahre Wesen" im "Verstand" gefunden hat.
"Verstand" aber äussert sich als "freiwilliges" Vollziehen bzw. Ausfüllen eines vorausbeschlossenen Rasters und Ergebnisses: prattein.

Anmerkung 122):
Snell, Bruno: "Aischylos und das Handeln im Drama", a.a.O. p 18

Bei dem Versuch der modernen Beschreibung von prattein taucht eine Schwierigkeit auf, die hier Erwähnung finden soll:
So lässt es sich nur annähernd übertragen, weil der modernen Sprache eine Selbstverständlichkeit fehlt, die dem Griechischen viel geläufiger ist; denn in gewisser Weise ist prattein viel weniger spezifisch in der Art des Tätig-Seins; viel eher ist es (obwohl es ein Vollverb ist) eine Art Tempus. Wenn man von einem bestimmten, bereits vorliegenden Ergebnis ausgeht und dann feststellt, dass dieses "gemacht worden ist", kann der Grieche diesen Sachverhalt explizit mit einem einzigen Begriff bezeichnen. prattein beinhaltet also immer etwas retroperspektives.
Etwa bei Plato tritt dieser Sachverhalt scheinbar in den Hintergrund, weil bei ihm die anderen Verben für tun, machen etc. durch das prattein ersetzt oder diesem untergeordnet sind; man muss sich aber dabei klar machen, dass damit andersherum zugleich die deterministische Grundkonzeption des Begriffes nicht nur unausgesprochen erhalten bleibt, sondern zum "Wesen" "wahren" menschlichen Tätig-Seins erhoben ist.
prattein bezeichnet endlich das Prinzip dessen, was "menschlich" ist am menschlichen Tätig-Sein; und es erfasst dies als ein "freiwillig", d.h. rational auf ein bereits vollendetes und unausweichlich beschlossenes Ziel "Hinstreben", sozusagen ein "notwendiges Vorwärtsgehen durch Zurückschauen".

prattein sagt demnach immer aus, dass es sich seinen Gegenstand - "Das Ziel - nicht selbst schaffen kann. Ist auch "Das Ziel", "Die absolute Wahrheit" seine Konstituenz, so kann das prattein noch nicht einmal in irgendeinerweise sein "Ziel" modifizieren,

denn das "Ziel" bleibt immer gleich und unwandelbar. Was also dem prattein scheinbar zunächst noch an Möglichkeit verbleibt, ist, ob es beim vorhergegebenen "Ziel" ankommt, oder ob es auf seinem Wege stecken bleibt.
Tatsächlich aber ist auch diese Möglichkeit nur ein Schein. Denn wenn das "Ziel" als Ergebnis eines Geschehens bereits vorliegt, so ist bereits klar, dass dieses Geschehen unweigerlich ablaufen muss und ablaufen wird. (Was die Griechen eben dabei an "Möglichkeiten" nicht nur offen lassen, sondern sogar in das Zentrum ihrer Überlegungen rücken, ist die "Freiheit" des Menschen: selbst entscheiden zu können, in welchen Details das unweigerliche Geschehen geschieht.)
Dass die Menschen vollziehen müssen, steht fest: sie dürfen sich aber den "Stil" des Vollziehens aussuchen.[123] Das heisst, dass etwas auf sein vorliegendes Ergebnis hin geschieht, ist selbst "Ziel"; und genau genommen lassen sich in diesem Komplex von unweigerlichem Geschehen "Ergebnis" als "Ziel" und "Vollzug" als "Ziel" gar nicht trennen.
Das aber bedeutet schliesslich nichts anderes, als dass das prattein sich selbst "Ziel" ist.

Bereits auf dieser Stufe braucht der Gedanke der "absoluten Wahrheit" gar nicht mehr extra noch erwähnt zu werden, wenn vom prattein die Rede ist:

Anmerkung 123):
Genau dieses formuliert auch die "Soziologie" unter einer Reihe anderer Namen:
"It became expected that each member of the group would perform his role in the established or expected way." Carlston, Kenneth: "Law and Structures of Social Action", London 1958, p 3.
Die ganze Problematik liesse sich auch als Problematik des "Rollen"-Begriffs aufzeigen: "Each role has its ideal or approved norms for performance, yet actual behaviour does not always conform to them." Carlston, Kenneth, ebd. p 5.

im Begriff des prattein, wie er ein genau zu rekonstruierendes Modell der Welt und des Menschen auf ein Wort reduziert ausspricht, ist die "absolute Wahrheit" immer konsequent angewandt und mitformuliert.

Wie sich das fertige System ausnimmt, in dem das prattein seine feste Bestimmung erfährt und damit andersherum gleichzeitig zu einer unverzichtbaren Konstituenz des ganzen Systems wird, lässt sich sehr deutlich bei Aristoteles ersehen[124]:
"Unfreiwillig scheint zu sein, was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht. Gewaltsam ist, was seinen Ursprung ausserhalb hat, und zwar so, dass der Handelnde oder Leidende keinen Einfluss darauf nehmen kann, etwa wenn der Sturm einen irgendwohin führt, oder die Menschen, die über einen herrschen."[125]

Anmerkung 124):
Die deutsche Übersetzung folgt hier Olof Gigon: "Aristoteles, Die Nikomachische Ethik", München 2. Auflage 1975. Mit den deutschen Übersetzungen, auch mit der von Eugen Rolfes, gibt es eine Reihe von Schwierigkeiten. Ganz besonders bei der Arbeit Gigons gibt die Übersetzung mehr Aufschluss über Gigon als über Aristoteles; und sie liest sich stellenweise wie eine Theorie Gigon's, was Aristoteles wirklich gemeint hat und auch gesagt hätte, wenn es ihm nur nicht an den sprachlichen Fähigkeiten gefehlt hätte. In den hier zitierten Stellen allerdings bleibt glücklicherweise genug Aristoteles erhalten. Die Zeilenangaben geben die Numerierung der Oxford Werkausgabe nach der Auflage von 1962 an. Auch bei allen weiteren Aristoteles-Zitaten beziehen sich die Angaben immer auf die Oxford-Werkausgabe. Bei deutschen Übersetzungen, die einem speziellen Übersetzer folgen, ist dieser angegeben; ist kein Übersetzer genannt, so ist die deutsche Übersetzung selbst getroffen.

Anmerkung 125):
Nic. Eth. 1109 b 35 - 1110 a 4

"Und das Ziel einer Handlung wird ja durch die Situation bestimmt. Darum muss man von freiwillig und unfreiwillig reden für den Augenblick, in dem es getan wird...Denn der Ursprung der Bewegung der werkzeughaften Teile bei derartigen Handlungen ist im Handelnden selbst. Bei wem aber der Ursprung des Handelns steht, bei dem steht ebenso das Handeln oder Nichthandeln selbst. Also ist derartiges freiwillig; allgemein gesprochen dagegen vielleicht unfreiwillig. Denn keiner würde eine derartige Handlung als solche wählen."[126)]

"Was muss man aber gewaltsam nennen? Etwa einfach das, was seine Ursache ausserhalb hat und zu dem der Handelnde nichts beiträgt? Was an sich ein unfreiwilliges Tun ist, in einer bestimmten Lage aber einer anderen Möglichkeit vorgezogen wird, so dass der Ursprung im Handelnden ist, dergleichen ist an sich zwar unfreiwillig, wird aber, da eine Entscheidung gegen eine andere Möglichkeit vorliegt, zu einem Freiwilligen. Oder es gleicht eher einem Freiwilligen. Denn die Handlungen liegen im Einzelnen, und dieses ist freiwillig."[127)]

"Und wer in diesem Sinne unwissend ist, scheint unfreiwillig gehandelt zu haben, vor allem in den Hauptpunkten: Hauptpunkte sind der Bereich und der Zweck der Handlung. Endlich muss bei der Unfreiwilligkeit, die auf dieser Art der Unwissenheit beruht, auch noch die Handlung schmerzlich sein und Reue erregen. Wenn nun unfreiwillig ist, was gewaltsam und aus Unwissenheit geschieht, so dürfte das Freiwillige dasjenige sein, dessen Ursprung im Handelnden selbst ist, sofern er alles Einzelne kennt im Bezug auf den

---

Anmerkung 126):
Nic. Eth. 1110 a 13 - 19
Anmerkung 127):
ebd. 1110 b 1 - 7

Bereich der Handlung."[128)]

"Freiwillig nenne ich ... ein Handeln, das man in seiner Macht hat, das man mit Wissen verrichtet, ohne über die Person, der es gilt, das Werkzeug und das Motiv, also etwa wen man schlägt, womit und wozu, im Irrtum zu sein."[129)]

"Drei Dinge in der Seele beherrschen das Handeln und die Wahrheitserkenntnis: Wahrnehmung, Vernunft, Streben. Von ihnen ist die Wahrnehmung niemals Prinzip des Handelns. Das zeigt sich daran, dass Tiere zwar Wahrnehmung besitzen, aber kein Handeln ... Wenn nun die ethische Tugend ein Verhalten des Willens ist und der Wille ein überlegenes Streben, so muss also die Einsicht wahr und das Streben richtig sein, wenn die Willensentscheidung gut werden soll, und es muss eines und dasselbe vom Denken bejaht und vom Streben gesucht werden ... Das Gute und Schlechte im Bereiche der theoretischen Vernunft, die nicht handelt und nicht hervorbringt, ist das Wahre und Falsche. Denn dies ist die Leistung jeder Vernunft. Der praktischen Vernunft dagegen kommt im besonderen die Wahrheit zu, die mit dem rechten Streben übereinstimmt ... Das Denken für sich allein bewegt nichts, sondern nur das auf einen Zweck gerichtete und praktische Denken. Dieses ist auch der Ursprung des hervorbringenden Denkens. Denn jeder Hervorbringende tut dies zu einem bestimmten Zwecke, und sein Werk ist nicht Zweck an sich, sondern für etwas und von etwas. Das Handeln ist dagegen Zweck an sich. Denn das rechte Verhalten ist ein Ziel, und das Streben geht darauf. So ist denn die Willensentscheidung

---

Anmerkung 128):
Nic. Eth. 1111 a 16 - 24

Anmerkung 129):
ebd. 1135 a 23 - 27

entweder strebende Vernunft oder vernünftiges Streben, und das entsprechende Prinzip ist der Mensch."[130)]

"Das Hervorbringen hat ein Ziel ausserhalb seiner selbst, das Handeln nicht. Denn das gute Handeln ist selbst ein Ziel."[131)]

Wo man weitgehend gemäss der Definitionsweise des prattein verfährt - und als Beispiel dafür wird der moderne "Handlungs"-Begriff zur Debatte zu stehen haben - das heisst, den Begriff des "Handelns" mit Hilfe eines "Zieles" konstruiert, lässt man sich auf eine Konstituierung durch "absolute Wahrheiten" ein: und dies ist natürlich besonders verhängnisvoll da, wo man an sich mit "absoluten Wahrheiten" gar nichts zu schaffen haben möchte.
Solches hat im Wesentlichen nur eines zur Folge: nicht mehr als Synonym für "absolute Wahrheit" verstanden, wird das dem "Handeln" immer noch konstitutive "Ziel" vollkommen unerklärlich und entzieht sich endgültig einer jeden Auseinandersetzung. Denn wenn sich z.B. die "Soziologie" ausdrücklich als eine "Wissenschaft" versteht, die der "Ethik", "Ästhetik" usw. gegenüberzustellen wäre, so fällt das "Ziel" ganz einfach aus ihrem selbstgenügsamen Definitionsrahmen heraus, um ein desto geisterhafteres und übermächtiges "a priori" zu werden:

"Die H.(andlung S.P.) muss im Zusammenhang mit dem Wollen betrachtet werden. Beim Willensentschluss

---

Anmerkung 130):
Nic. Eth. 1139 a 17 - 1139 b 5

Anmerkung 131):
ebd. 1140 b 6/7

(Willensakt) wird das Ziel als etwas antizipiert, das durch Handeln verwirklicht werden soll."[132]

"Handeln, im soziol. Sinne jede menschl. Lebenstätigkeit, die sich als sinnhafte, gewollte, ziel- oder zweckgerichtete, aus irgendwelchen (bewussten oder unbewussten) Motiven oder Antrieben ergebende Einwirkung auf die Umwelt des Menschen erkennen lässt."[133]:

So oder ähnlich lauten die entsprechenden Stichworte in Lexika der "Pädagogik" oder "Soziologie". Was aber bedeuten sie eigentlich? Was ist "Ziel", was ist "Zweck"? Tatsächlich findet sich auch hier nichts anderes als bei Plato oder Aristoteles: den Prozess des "Machens" umzukehren und aus dem Ergebnis das vorausgegangene "Tun" als "Handeln" zu bestimmen.

Doch welche Konsistenz hat dieses "Ziel", in welcher Weise ist es als "Antizipation" vorhanden. Letztenendes jedenfalls könnte "Handeln" nach einer derartigen Bestimmung immer nur dann auch wirklich "Handeln" sein, wenn "Ziel" als "Antizipation" und "Ziel" als "Ergebnis" übereinstimmen. Wäre nämlich das "Ergebnis" nicht mit seiner "Antizipation" identisch, so würde sich diese ja eben gerade nicht als "Antizipation" beweisen usw.; das "Ziel" also wäre nicht für das "Handeln" konstitutiv.[134]

Anmerkung 132):
"Das Neue Lexikon der Pädagogik", Herder, Freiburg, Basel, Wien 1970/71, p 185

Anmerkung 133):
Hartfiel, Günter: "Wörterbuch der Soziologie", Stuttgart 1972, p 253

Anmerkung 134):
Der Weg der hoffnungslosen Sophistik, die sich aus der unklaren "Definition" ergibt, sind tatsächlich z.B. die Vertreter einer "Sprachhandlungstheorie" nahezu bis zum bitteren Ende gegangen, wenn sie unermüdlich vom "Handeln" aus das "Nichthandeln I", "Nichthandeln II" etc. klassifizieren.

Dazu aber wird in einem derartigen "Handlungs"-Begriff nach wie vor das Primat des "Verstandes" ausgesprochen und menschliches Tätig-Sein klassifiziert in "Tätig-Sein" und "Handeln":
Nach diesem Modell wäre dann der Mensch als ein sich "Lebens-Äussernder" bestimmt als "Tätig-Sein" + "Handeln". Wenn nun aber der Mensch über "Handeln" als "Mensch" definiert ist, so ergibt sich daraus eine recht unsinnige Gleichung: "Mensch" = "Tier" + "Mensch".
Das kann man natürlich nun unendlich weiterführen (indem man am "Handeln" noch das "wesentlich" "Menschliche" herausklassifiziert u.ä.), bis sich zum Schluss die allgemeine Gleichung dieses Definitions-Systems ergibt:
"Mensch" = n "Tier" + "Mensch" - was nichts anderes heisst, als dass der Mensch ein unendlich kleiner Rest seiner selbst wäre.[135)]

Es dürfte klar sein, dass an dieser Stelle nicht nur der traditionelle Charakter der "Soziologie" herausgearbeitet worden ist, sondern dass sich aus den genannten Sachverhalten "soziologischer" Grundannahmen auch berechtigte Zweifel andeuten an der Wissenschaftlichkeit der gesamten Disziplin "Soziologie" überhaupt.
Deshalb muss es von besonderem Interesse sein, die Auseinandersetzung mit der "Soziologie" noch eingehender zu betreiben. Und dazu mag ein Beispiel dienen, das für die "Soziologie" als Definition der "Disziplin" gelten darf.

Anmerkung 135):
Es kann hier angemerkt werden, dass sich die Psychologie, z.B. bei Freud, als ein ganz analoges Schema konstituiert. Darauf wird in einer späteren Arbeit ausführlicher einzugehen sein.

"Soziologie ... soll heissen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. 'Handeln' soll dabei ein menschliches Verhalten ... heissen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. 'Soziales' Handeln aber soll ein solches Handeln heissen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist", heisst es bei Max Weber.[136)]

Und das klingt so, als würde sich Weber jeder Spekulation mit dem "Absoluten", aber auch jeder Reduzierung menschlichen Tätig-Seins auf "rein" "verstandesmässiges" Tun enthalten:
"Sinn ist hier entweder a) der tatsächlich α. in einem historisch gegebenen Fall von einem Handelnden oder β. durchschnittlich und annähernd in einer gegebenen Masse von Fällen von den Handelnden oder b) in einem begrifflich konstruierten reinen Typus vom dem oder den als Typus gedachten Handelnden subjektiv gemeinte Sinn. Nicht etwa irgendein objektiv 'richtiger' oder ein metaphysisch ergründeter 'wahrer' Sinn. Darin liegt der Unterschied der empirischen Wissenschaften vom Handeln: der Soziologie und der Geschichte, gegenüber allen dogmatischen: Jurisprudenz, Logik, Ethik, Ästhetik, welche an ihren Objekten den 'richtigen', 'gültigen' Sinn erforschen wollen."[137)]

Davon sollte man sich allerdings nicht täuschen lassen,

Anmerkung 136):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen, 5. Aflg. 1972, p 1

Anmerkung 137):
Weber, Max, ebd. p 1/2

denn was Weber hier tatsächlich sagt, ist, dass er "Sinn" untersuchen will - und zwar "Den Sinn" - in den verschiedenen historischen Gestalten, in denen "Sinn" eben immer "Sinn" ist, aber ohne diese zu "bewerten".
Worauf er verzichtet, ist, eine unter all den verschiedenen historischen und spezifischen Gestalten als die einzig richtige zu postulieren. Und das hat er auch gar nicht nötig, denn indem er grundsätzlich davon ausgeht, dass sein "Handeln" immer "Sinn" hat, hat er den "gültigen" und "richtigen" "Sinn" längst gefunden:
"Sinn" hat sein "Ziel" und "Zweck" bei Weber in sich selbst; das heisst der "Sinn" kann unabhängig von seinen historischen und spezifischen Gestalten untersucht werden, weil er für Weber nur sich selbst bedeutet (und gerade in dieser Selbstbescheidung besteht, wie sich später zeigen wird, für Weber die "Methode" der "Soziologie").
Hat sich Weber somit der Stellungnahme zu der historischen und spezifischen Seite seines "Sinns" scheinbar enthalten, so hat das Produkt dieser Reduktion dafür eine Reihe anderer Eigenschaften gewonnen:
der historischen Wandelbarkeit enthoben, hat das "Handeln" immer einen "Sinn"; und man kann darüber hinaus sagen, dass es immer den gleichen "Sinn" hat. (denn vom jeweils Spezifischen wird ja gerade abstrahiert).
So, wie Weber also mit dem Konstitutivum seines "Handlungs"-Begriffes umgeht, ist dieser immer "rein"; er ist "unwandelbar", "andauernd" und "unendlich".

Das aber sind Prädikate, die sich der Weber'sche "Sinn" mit dem Gott des Xenophanes und mit "absoluten" "Wahrheit" teilt. Hinter einem neuen Namen verbirgt sich also auch unter der Bezeichnung "Sinn"

bei Weber nichts anderes als jene Konstituenz äquivalentisch-dualistisch-primatischer Begrifflichkeit und Modellkonstruktion, die sich als zugleich zweite bessere Welt wie Äquivalent aller Dinge der Alltäglichkeit darbietet.

Was sein weiteres Verständnis von "Handeln" angeht, so behauptet Weber zunächst einmal, dass er nicht nur von einem "zweckrationalen" "Handeln" ausginge: "Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. zweckrational: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Aussenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als 'Bedingungen' oder als 'Mittel' für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne Zwecke, - 2. wertrational: durch bewussten Glauben an den - ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden - unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, - 3. affektuell, insbesondere emotional: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, - 4. traditional: durch eingelebte Gewohnheit."[138)]

Allerdings ist Weber auch in diesem Punkte nicht bereit, dem eben Gesagten zu entsprechen. Und wenn er auch als seinen Gegenstand das "gesamte Handeln" angibt, so weicht er doch selbstverständlich mit keinem Schritt von der traditionellen Definition etwa des prattein ab:
"Denn als ihr (der "verstehenden Soziologie" S.P.) spezifisches Objekt gilt uns nicht jede beliebige Art von 'innerer Lage' oder äusserem Sichverhalten,

---

Anmerkung 138):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 12

sondern: Handeln. 'Handeln' aber ... heisst uns stets ein verständliches, und das heisst ein durch irgendeinen ... 'gehabten' oder 'gemeinten' ... Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu 'Objekten' ... Subjektiv sinnhaft auf die Aussenwelt und speziell auf das Handeln anderer bezogen sind nun auch die Affekthandlungen und die für den Ablauf des Handelns ... relevanten 'Gefühlslagen' ... Die verstehende Soziologie ... aber ... differenziert ihrerseits nach den typisch sinnhaften ... Bezogenheiten des Handelns, und deshalb dient ihr ... das Zweckrationale als Idealtypus, gerade um die Tragweite des Zweck-irrationalen abschätzen zu können."[139)]

Entgegen allen anderen Äusserungen wird sich die "Soziologie" also doch mit dem "Handeln" als immer "zweckrationalem Handeln" auseinandersetzen: wobei alles andere "Handeln" ausschliesslich als "Abweichung" in den Gesichtskreis tritt.
Begründet aber wird dieser Widerspruch damit, dass es sich hierbei um die ausdrückliche "Methode" der "Soziologie" handelt:
"Für die typenbildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektuell bedingten, Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als 'Ablenkungen' von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt ... wie das Handeln bei Kenntnis aller Umstände und aller Absichten der Mitbeteiligten und bei streng zweckrationaler, an der uns gültig scheinenden Erfahrung orientierter, Wahl der Mittel verlaufen wäre. Nur dadurch wird alsdann

---

Anmerkung 139):
Weber, Max: "Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre", Tübingen, 4. Aflg.1973, p 429/30

die kausale Zurechnung von Abweichungen davon zu den sie bedingenden Irrationalitäten möglich. Die Konstruktion eines streng zweckrationalen Handelns also dient in diesen Fällen der Soziologie, ... das reale ... Handeln als 'Abweichung' ... zu verstehen ...
Dies Verfahren darf aber natürlich nicht als ein rationalistisches Vorurteil der Soziologie, sondern nur als methodisches Mittel verstanden und also nicht etwa zu dem Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben umgedeutet werden. Denn darüber, inwieweit in der Realität rationale Zweckerwägungen das tatsächliche Handeln bestimmen und wieweit nicht, soll es ja nicht das Mindeste aussagen."[140)]

Wenn man dies einmal zusammenfassen will, so lässt sich sagen, dass sich die von Weber konzipierte "Soziologie" aus zwei Strängen zusammensetzt:

Zum einen ist sie "Glauben"; denn wenn sie auch gerade nicht zum "Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben" umgedeutet werden soll, so kann sie doch auch nicht beweisen, dass das "Leben" anders wäre - dafür nämlich fehlt ihr jedes Instrumentarium; denn, und dies ist der zweite Strang der "Soziologie":
sie will ja über das "tatsächliche Handeln" nicht das "Mindeste" aussagen (denn sie weigert sich zu bestimmen, welchen Anteil ihr "zweckrationales Handeln" am "tatsächlichen Handeln" hat und welche Rolle es dabei spielt). Und sie kann es auch gar nicht. Was sie tut, ist, sich eine eigene Welt zu konstruieren

---

Anmerkung 140):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 2/3

und im Vergleich mit der "tatsächlichen Welt" festzustellen, dass die letztere anders ist: "Das reale Handeln verläuft in der grossen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewusstheit oder Unbewusstheit seines 'gemeinten Sinns' ... Nur gelegentlich ... oft nur von Einzelnen, wird ein Sinn des Handelns in das Bewusstsein gehoben ... Auf diesen Tatbestand wird jede historische und soziologische Betrachtung bei Analyse der Realität stets Rücksicht zu nehmen haben."[141] - "Denn darüber, inwieweit in der Realität rationale Zweckerwägungen das tatsächliche Handeln bestimmen und inwieweit nicht, soll es ja nicht das Mindeste aussagen."[142]
Wollte man also zufällig die "Realität" betrachten, so müsste man natürlich deren Gegebenheiten berücksichtigen; der "Soziologe" aber ist bei Weber darin geradezu definiert, dass er dies von vorneherein gar nicht beabsichtigt (denn schliesslich soll ja seine "Methode" dies ausdrücklich vermeiden).

Damit verfügt - um es noch einmal deutlich zu sagen - die so definierte "Wissenschaft" über keinerlei Begriffe, mit denen sie Alltäglichkeit operationalisieren und generalisieren könnte, würde oder gar wollte; ihre Begriffe sind so angelegt, dass sie nur sich selbst genügen und immer nur wieder ihre eigene Disziplin erzeugen: das einzige, worüber sie Auskunft geben, ist - "Soziologie".

So aber ist die "Soziologie" in Wirklichkeit eine höchst exklusive und esotherische Lehre; und sie zu

---

Anmerkung 141):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 10/11
Anmerkung 142):
Weber, Max, ebd. p 3.

erfüllen, stellt eine Anforderung, welche die "Soziologie" gerade so ausdrücklich bestreitet: Glauben.[143]

Woher aber stammen nun die "soziologischen" Begriffe, wenn sie nicht generalisieren und operationalisieren; das heisst, wenn sie nicht generalisierend und operationalisierend aus der Alltäglichkeit gewonnen werden, sondern ausdrücklich "in der Realität stets nur ein Grenzfall"[144] sind?
Auch darauf gibt Weber die Antwort selbst:
"Die Soziologie bildet ... Typen-Begriffe und sucht generelle Regeln des Geschehens... Die Begriffsbildung der Soziologie entnimmt ihr Material, als Paradigmata,sehr wesentlich, wenn auch keineswegs ausschliesslich, den auch unter den Gesichtspunkten der Geschichte relevanten Realitäten des Handelns ... Wie bei jeder generalisierenden Wissenschaft bedingt die Eigenart ihrer Abstraktionen es, dass ihre Begriffe gegenüber der konkreten Realität des Historischen relativ inhaltsleer sein müssen. Was sie dafür zu bieten hat, ist gesteigerte Eindeutigkeit der Begriffe ... Damit mit diesen Worten etwas Eindeutiges gemeint sei, muss die Soziologie ihrerseits 'reine' ('Ideal'-) Typen von Gebilden jener Arten entwerfen, welche je in sich die konsequente Einheit

---

Anmerkung 143):
Dieser nahezu "religiöse" Charakter wird sehr deutlich da, wo die Disziplin "Soziologie" als Disziplin konzipiert wird und ihren expliziten Namen erhält: bei Auguste Comte. Bei ihm ist die Notwendigkeit einer speziellen Lehre "Soziologie" nichts anderes als der Ausdruck des eschatologischen Glaubens an die drei Zeitalter der Menschheit, unter denen für Comte nach dem theologischen und dem metaphysischen Zeitalter nun in seiner Gegenwart das "positive" Zeitalter angebrochen sei, in dem die Entwicklung und der menschliche Fortschritt ihren endgültigen und abschliessenden Höchststand erreicht hätten.

Anmerkung 144):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 10.

möglichst vollständiger Sinnadäquanz zeigen, eben deshalb aber in dieser absolut idealen reinen Form vielleicht ebensowenig je in der Realität auftreten wie eine physikalische Reaktion, die unter Voraussetzung eines absolut leeren Raumes errechnet ist."[145)]

Hier wird ersichtlich, auf welche Weise sich die "Soziologie" trotz ihrer Distanzierung von allen "ethischen" etc. Disziplinen als traditionelles Konstruktionsmodell der Welt realisiert:
Das Primat des "Rationalen" und das Primat des "Handelns" wird nicht mehr von vorneherein und sozusagen selbstverständlich gesetzt unter ausdrücklicher Angabe seiner "religiösen" bzw. "ethischen" Bedeutung;
sondern jetzt setzt sich die "ethische" Bedeutung in unausgesprochener Gestalt implizit durch gerade gegen die ausdrückliche Ablehnung: für die "Eindeutigkeit" der "Soziologie" und ihrer "Begriffe" müssen "Gebilde" "entworfen" werden. Woher aber stammen die dem "Entwurf" dieser "Idealtypen" zugrunde liegenden Vorbilder; nach welchem Plan verläuft der "Entwurf"? Eben hier geben die traditionellen Systeme und Modelle die Folie ab, auf der sich so schliesslich auch die "Soziologie" innerhalb der "ethischen" Tradition begründet.

Für die "soziologischen" Begriffe allerdings gilt noch etwas anderes. Denn wenn es sich auch gezeigt hat, dass sie die neuen Namen viel älterer Begriffe sind, so versuchen sie ja gerade, von etwas ganz anderem als ihrem Gehalt zu sprechen:

Anmerkung 145):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 9/10.

der Ruf nach "Eindeutigkeit" wird bei Weber nur einlösbar, indem die Begriffe "relativ inhaltsleer" werden sollen. Wo also die Begriffe "soziologisch" werden, da versuchen sie, möglichst wenig auszusagen. Und erst, wenn ein Begriff "nichts" mehr bedeutete, brauchte er nicht mehr um "Vieldeutigkeit" zu fürchten.
Mit der Anerkennung dieses Prinzipes für die "Soziologie" durch die "Soziologie" aber musste sich notwendigerweise die Situation ergeben, dass den "Soziologen" jedes detailliertere Verständnis für die eigene spezifische Tradiertheit und Historizität, aber auch für die Problematisiertheit ihrer eigenen Grundlagen weitgehend verschlossen bleiben musste.

Das Ergebnis ist zweierlei:
Dass die Begrifflichkeit der "Soziologie" nach wie vor alle ihre "ethischen" Implikationen im Sinne der vollendeten ("ethischen") theoria tradiert; und dass die "Soziologie" um eben die eigene "Ethisiertheit" gar nicht weiss; und von sich aus auch zu keiner Kenntnis dessen gelangen kann.
Das aber führt schliesslich zu einem höchst paradoxen Ergebnis: dass die Weber'sche "Soziologie" eine "Ethik" ist, die noch nicht einmal den Ansprüchen einer "Ethik" genügt.
Das heisst, sie stellt einen entscheidenden Rückschritt dar im Bereich der "ethischen" Systeme.

Denn das, was als "Ethik" definierbar ist, ist ja ein ganz bestimmter, festumrissener Sachverhalt:
Ethik ist die Formulierung für die vorausgesetzte Erlernbarkeit des Anstrebens und des Anstreben-Wollens einer zweiten, besseren und vollendeten, allem Alltäglichen vorangehenden und voranstehenden

Welt, für die es beschlossen ist, dass sie sich in allem durchsetzt und in allem auf irgendeine Weise durchgesetzt enthalten ist; in diesem Sinne ist die "Ethik" eine Technologie; und als Instrumentarien sind eine Reihe von Begriffen ausgebildet, welche als Komponenten anzusehen sind, diese Technologie zu operationalisieren.

Wie gezeigt wurde, gehört es zu der Spezifik der Konstruktion entsprechender Modellkonzeptionen der Begrifflichkeiten entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften, dass all die "ethisch" geprägten Begriffe - "Handeln", "Wert", "Norm", "Gesellschaft" - unter einer Reihe von Gesichtspunkten als Synonyme anzusehen sind. Wichtig aber ist in diesem Zusammenhang, dass sie in den Kontext eines Konstruktionsmodus' gehören, der sie als Anweisungen an das alltägliche menschliche Tätig-Sein ausweist, nicht nur das Bessere zu sollen, sondern auch zu können:
"Ethik" ist die Benennung für den Sachverhalt, dass "absolute Wahrheit" erlernbar ist; in den Begriffen "Handeln", "Gesellschaft", "Wert" und "Norm" wird sie gelehrt.[146)]
Das heisst mit anderen Worten, der "Ethik" bzw. den Begriffen, in und aus denen sich "Ethik" konstituiert, ist der Gedanke des "Pädagogischen" und damit der Anweisung über "richtigen"und "wahren" "Sinn" etc. bereits implizit.

Anmerkung 146):
Und zwar in den Begriffen "an sich"; das heisst, ohne dass noch angegeben werden müsste, wie dieses "Handeln" auszusehen hätte. Das beste Beispiel ist Sokrates, für den der agathos das höchste und einzig anzustrebende Gut darstellt, gerade ohne dass bestimmt würde, dass er etwas ganz Bestimmtes wäre.

Demgemäß formuliert die "Ethik" eine Anforderung: dass der Mensch sollen soll; und mit den operationalisierenden Begriffen formuliert heisst das: der Mensch soll "handeln", den agathos anstreben, dem nomos genügen, das metron nicht überschreiten etc. (und weiter "inhaltlich" werden diese Begriffe kaum ausgeführt).

Weber nun bleibt weiterhin all diesen Begriffen treu; möchte ihnen aber den belehrenden Gehalt nicht zugestehen:
und in dieser seiner "Soziologie" ist "Ethik" noch viel ausdrücklicher und viel dogmatischer formuliert. Denn wenn er den Menschen nicht als einen "Handeln"-Könnenden, sondern als einen definitiv "Handelnden" bestimmt, so definiert er ihn als einen "Sollenden"; das "Sollen" aber leugnet dabei gerade jeden Anforderungs-Charakter.

Damit wird die "Ethik" zu einer "absoluten Ethik"; das aber widerspricht ihrer Definition und setzt diese doch nicht ausser Kraft. "Soziologie" ist also "Heilslehre", ohne "Heilslehre" sein zu wollen; ist ("ehtische") Strategie, wo sie doch "positive Wissenschaft" sein will.

Letztlich hat also Weber gar nicht so Unrecht damit, wenn er sich in seiner "Soziologie" von der "Ethik" distanziert: nur in einem ganz anderen als dem angegebenen Sinne!
Denn die "Soziologie" stellt keine Appelle mehr - sie hat in ihrer selbstgenügsamen, abgeschlossenen Welt längst eindeutig und unausweichlich entschieden (und da ist ein Appell eben gar nicht mehr notwendig).

Allerdings bedeutet das nicht den Verzicht auf den

Anspruch eines "richtigen" und "wahren" "Sinns", wie Weber glaubt, sondern es bedeutet viel eher die dogmatische Beendigung einer jeden Debatte über "Sinn" überhaupt.

Ähnlich deutlich lässt sich die Konstituierung von "Soziologie" bei Luhmann verfolgen.
Für ihn ist es "nicht zu bestreiten, dass es dem absoluten Wahrheitsanspruch einer Meinung abträglich ist, wenn sie auf bestimmte Ursachen festgelegt und damit als bedingt ausgewiesen wird."[147]
"Kausale Erklärungen lassen sich für jede Vorstellung suchen und finden. Aber sie bleiben extern. Sie können deshalb für die Wahrheit des Vorgestellten eigentlich nichts besagen."[148]

Mit der "Wahrheit" aber hat es noch eine ganz exklusive Bedeutung: "Sie ist in der Welt, so wie sie erscheint, nicht ohne weiteres gegeben, weder in der Natur noch im erstellenden Handeln."[149]
Dies endlich stellt die "Soziologie" vor eine äußerst exklusive Aufgabe: "Um die Sicherung der Wahrheit unter der ontologischen Denkvoraussetzung muss man sich nun eigens bemühen."[150]

Anmerkung 147):
Luhmann, Niklas: "Wahrheit und Ideologie" in: Der Staat I, Berlin 1962, p 432
Anmerkung 148):
Luhmann, Niklas, ebd. p 432
Anmerkung 149):
Luhmann, Niklas, ebd. p 433
Anmerkung 150):
Luhmann, Niklas, ebd. p 433

Und das Ergebnis dieser Bemühungen wird am Ende des Aufsatzes lauten: "Diese Leistung aber ist die Wahrheit der Identifikation. Solche Wahrheit ist auch für ideologische Wertbegriffe erreichbar."[151)]

Hierin zeigt sich, was an anderer Stelle für den Begriff des "Wertes" bei Luhmann Beachtung finden wird: dass er ein Synonym für "absolute Wahrheit" ist. Was sich aber deutlich zeigt, ist, welchen Gegenstandbereich und welches Interesse die "Soziologie" tatsächlich hat: die "absolute Wahrheit".

Die Konsequenzen einer derartigen Systematik lassen sich an ihren Ergebnissen verfolgen. Eines davon sei hier einmal vorgestellt:
"Nicht in der kausalen Bewirktheit liegt das Wesen der Ideologie", führt Luhmann aus, als er das Problem des "ideologischen Denkens" abhandelt, "auch nicht in ihrer instrumentalen Verwendbarkeit ... Ein Denken ist vielmehr ideologisch, wenn es in seiner Funktion, das Handeln zu orientieren und zu rechtfertigen, ersetzbar ist."[152)]

Das mag man als durchaus richtig bezeichnen. Nur leider gilt dies für ein jedes Denken - es sei denn, man wollte ein Denken unter allen anderen vorziehen und ihm den "richtigen" und "gültigen" Charakter zusprechen: und es damit als "absolut" verstehen. Dann nämlich wäre es nicht "relativ", sondern es wäre "Wahrheit".

Anmerkung 151):
Luhmann, Niklas: "Wahrheit und Ideologie" a.a.O. p 448
Anmerkung 152):
Luhmann, Niklas, ebd. p 436

"Ideologie" ist also bei Luhmann nichts anderes als ein Synonym für "Nicht-Wahrheit" bzw. "Nicht-Absolut".
Wenn es aber deshalb ersetzbar ist, weil es keine "Wahrheit" ist - die "Wahrheit" aber gerade der "soziologische" Gegenstandsbereich ist - so muss Luhmann den beobachteten Sachverhalt ablehnend bewerten:
Sowohl aus der Beobachtung, dass "Wahrheit" nicht von dieser Welt ist; wie aus der Beobachtung, dass überall da, wo eine kausale Begründetheit vorliegt, die "Wahrheit" weichen muss; und zuguterletzt, dass je ein Denken zuallererst immer ersetzbar ist, das heisst, "lediglich" "ideologisch" sein kann - aus all diesen Beobachtungen könnten sich zuerst Zweifel daran erheben, ob der Begriff "Wahrheit" operationalisierbar ist, ob man ihn als Generalisierung ansehen kann.

Das Gegenteil aber ist bei Luhmann der Fall. Der Begriff "Wahrheit" steht ausser Frage; er selbst ist ein "absolut" gültiges "a priori" der System-Konstruktion. Ihm werden die Sachverhalte angepasst zu einer "ethischen" "Kultur-Kritik": "Das ideologische Denken kennzeichnet einen Abschnitt in der Geschichte der Wahrheit, und zwar denjenigen Abschnitt, in dem die Leitvorstellungen des öffentlichen Denkens und Handelns ihre Wahrheitsfähigkeit verloren haben ..."[153)]
Der beobachtete und gegebene Sachverhalt ist also zu verstehen als der Schritt aus dem verlorenen Paradies in eine schlechte Alltäglichkeit (denn wenn es heisst

---

Anmerkung 153):
Luhmann, Niklas: "Wahrheit und Ideologie" a.a.O. p 432.

"verloren haben", so heisst das ausdrücklich "einmal besessen haben").

In dieser schlechten Alltäglichkeit bietet sich die "Sicherung der Wahrheit" als Ausweg an; und die "Soziologie" legt in sich selbst diesen Ausweg vor.
Erst aus diesem Zusammenhang wird der Ausgang des ganzen Aufsatzes verständlich. Denn aus der Ausweglosigkeit "ideologischen Denkens" weist der "Soziologe" den Weg: "Solche Wahrheit ist auch für ideologische Wertbegriffe erreichbar. Denn deren Funktion ist die überzeugende Ordnung von Folgen des Handelns im Verhältnis zu anderen Möglichkeiten."[154]

Und dies schliesslich hat eine viel weiterreichende Bedeutung, als sich auf den ersten Blick erkennen lässt:
Was die "Wahrheit" auf der "geschichtlichen" Stufe des "ideologischen Denkens" verloren hat, ist, dass die "Leitvorstellungen des öffentlichen Denkens und Handelns" ihre "absolute", d.h. uneingeschränkte und ewige Gültigkeit verloren haben.
Und eben dies gibt Luhmann als den Ausweg an:
Dass auch das "ideologische Denken" in der Lage sein könnte, "absolut" "richtige" und "gültige" "Wertbegriffe" aufstellen zu können.

Die "Soziologie" jedenfalls versteht sich dazu als ein entscheidender Schritt.

Und nur, falls ein "Soziologe" tatsächlich die Betrachtung der "Realität" wagt, wird dieses geschlos-

---

Anmerkung 154):
Luhmann, Niklas: "Wahrheit und Ideologie" a.a.O. p 448.

sene und auf einem höchsten Standard von Generalisiertheit und Abstraktheit ausgebildete System in seine Schranken gewiesen, das heisst auf den Boden seines traditionell "ethischen" Gehaltes zurückgeholt:

"Werte" sind die "Schliessung des unendlich-offenen Horizontes der Handlungsmöglichkeiten, letztlich: die Gesamtkonstruktion der Welt".[155)]

"Each role has its ideal or approved norms for preferance, yet actual behaviour does not always conform to them."[156)]

"The end ... exists over and above the immediate world of fact and thus resembles the normative order, which also is mental and is additional to the world of external fact."[157)]

Die "soziologische" Erwartung scheitert am "actual behaviour", am "tatsächlichen Verhalten". Ist damit nicht die "Gesamtkonstruktion" der Welt gefährdet?

Wenn die "Soziologie" ernsthaft an einer Definition wie der von Luhmann festhält, so bleibt ihr jedenfalls nichts anderes übrig, als dringendste Appelle an das "actual behaviour" zu richten, sich doch durch "Werte" bzw. "Normen" zum "endlichen" Handeln", zur "Wahrheit" konstituieren zu lassen: das aber darf eindeutig als "Ethik" bezeichnet werden.

Anmerkung 155):
Luhmann, Niklas: "Grundrechte als Institution", Berlin 1974, p 216

Anmerkung 156):
Carlston, Kenneth: "Law and Structuresof Social Action", London 1956 , p 5

Anmerkung 157):
Davis, Kingsley: "Human Society", New York 1949, p 123.

Damit aber werden die Beobachtungen der Alltäglichkeit von vorneherein stilisiert zur und erklärt als - griechische Tragödie.

Somit darf an dieser Stelle ein Schluss für die "Soziologie" bereits gezogen werden:
Sie wird zu keinem Ergebnis kommen, das über die Alltäglichkeit etwas aussagt, wenn sie sich nicht ihrer "ethischen" Gestalt entledigt, die sie weder versteht noch aus der sie in irgendeiner Weise Nutzen ziehen kann.
Und erhalten die Konzeptionen expliziter "Systeme" etwa bei Weber oder Luhmann tatsächlich wenigstens noch den Charakter von Geschlossenheit, so stehen die "soziologischen" "Grundbegriffe" da, wo die der Alltäglichkeit entnommenen Beobachtungen nicht der Disziplin eines "Systems" untergeordnet sind, nur allzu oft vollkommen unvermittelt inmitten völlig anderen Überlegungen und Bemühungen.

Dies wird sich am deutlichsten bei den Zitaten zum Thema "Wert" und "Norm" zeigen.
Hier wird es ganz klar ersichtlich, dass die "soziologischen Grundbegriffe" den Charakter eines Pflichtrepertoirs haben, das - ob verstanden oder nicht - "mitgeschleppt" werden muss, weil es als konstitutiv für die "Disziplin" gilt.
Für die Beobachtung von Alltäglichkeit jedenfalls lässt sich jetzt schon sagen, dass die "soziologischen Kategorien" ihre wesentliche Funktion darin ausüben, zu stören, abzulenken und zu verwirren.

Das wird für die "Soziologie" - falls sie nicht eine moderne Gestalt der "Ethik" bleiben will -

heissen, dass sie sich von ihren "Kategorien" trennen müsste; dies aber wäre nichts anderes als die Trennung von ihrer "Methode":
Die "Soziologie" müsste sich als "Disziplin" (wie sie als solche definiert ist) aufheben, wollte sie einen Ausweg aus dem heillosen Durcheinander von dogmatischen, aber "metaphysischen" "Kategorien" und beobachteter Alltäglichkeit finden.
Will sie eine "Wissenschaft" sein, die überhaupt irgendwie einiges von Menschlichem-Tätig-Sein reflektieren will, so wird sie sich als "Wissenschaft" vom "Tätig-Sein" zu konstituieren haben; "Handeln" und "Soziales Handeln" haben sich in ihrer vorliegenden Form schon jetzt als unbrauchbar erwiesen.

III 2) GESELLSCHAFT

"Wie die Stadt mit dem Gesetz", bekräftigt Heraklit seine Beschreibung des "Wesens" der Menschen, mit dem "Verstand" das allen Gemeine zu realisieren;
Und wo der Mensch als "Gattungswesen" gegenüber den Tieren abgehoben wird, da ist das deutliche Zeichen der Abgehobenheit seiner "Wesenheit" die "Stadt".
Ausdrücklich wird dies gesagt bei Anaxagoras (Fr B 4) und in der Pratagoras-Imitation bei Plato; in aber all den Elementen von "Recht", "Gesetz" und "Mass" geht das Primat der "Stadt" viel unauffälliger und selbstverständlicher in die theōria ein.

Und so erklärt es sich, dass da, wo das prattein als das "Wesen" des Menschen herausgestellt ist und den Menschen auffordert, sich frei dem "höchsten Ziel" zu unterwerfen, welches sich selbst "Ziel", "Zweck" und "Nutzen" ist (und gerade darin das eigene Prinzip zu verwirklichen), dieses "Wesen" den Menschen gleichzeitig immer formuliert als einen, der das Vermögen zur Geselligkeit hat: und zwar zu einer Geselligkeit, die sich gerade nur in vollkommener "Freiwilligkeit" äussert.
Das "Wesen" des Menschen ist dergestalt, in einer Geselligkeit gesellig zu sein, die auf Grund freiwilliger", "verstandesmässiger" Abmachung zustande gekommen ist und damit jeden Anschein einer als "tierisch" angesehenen "Notwendigkeit" (wie dies z.B. der Lebenserhalt der Sippe, des Clans oder des Stammes wäre) verloren hat.

Diese "wesentliche" Gestalt von Geselligkeit ist die polis oder, wie Aristoteles es nennen wird, die politiké koinōnia.

Frühe Ansätze dessen finden sich bereits bei Homer, wo in der Odyssee von den Kyklopen gesagt wird, dass sie "barbarisch" wären, weil sie nur in der Sippe lebten, das heisst keine anderen "Freundschaften"/ φιλίαι (philiai) hätten als ihre eigenen Frauen und Kinder.[158]
Schon hier erhebt sich die Vorstellung, dass "wahres" Mensch-Sein sich nicht auf einer Ebene primärer Sozialbeziehungen vollziehen kann.

Bei Aristoteles findet die "wesentliche" Gesellung ihre sehr eindeutige Bestimmung: "Endlich ist eine Gemeinschaft aus mehreren Dörfern die polis"[159]; "Alle Gemeinschaften (κοινωνίαι) sind gewissermassen Teile der Gemeinschaft der polis (πολιτικῆς)."[160]

Das, was die "wahren" Menschen von den Barbaren unterscheidet, ist also die Stadt. Und hier bei Aristoteles ist tatsächlich die "Stadt" gemeint, das heisst, die um eine Burg angelegte Ansiedlung: er selbst gibt dies ja mit dem Hinweis auf den "Zusammenschluss aus mehreren Dörfern" an.
Es drückt sich hier sehr viel älteres Gedankengut aus:
ist die polis in der Frühzeit die Burg, so ist später damit die Ansiedlung um die Burg herum gemeint (die Burg wird dermassen zur akropolis, wie

---

Anmerkung 158):
vergl. Odyssee IX, 114 - 275.

Anmerkung 159):
Aristoteles, Politikōn 1252 b 27/28.

Anmerkung 160):
Aristoteles, Nic. Eth. 1160 a 9f.

die "Stadt" um sie gruppiert bleibt). Derartige Städtegründungen vollziehen sich als Zusammenschluss mehrerer benachbarter Dörfer; und bei Thomson finden sich dazu eine ganze Reihe historischer Beispiele.[161)]
Bei Aristoteles ist aber gerade diese polis das "reine" Beispiel "freier" und "verstandesmässiger" Entscheidung, das "Wesen" der Geselligkeit des Menschen zu verwirklichen.

Eine jede der koinōniai besteht um irgendeines Nutzen willen. Indem nun für Aristoteles die koinōnia der Stadt in "absoluter" Freiwilligkeit und Verstandesmässigkeit eingegangen wird (das unterscheidet sie von allen anderen), ist sie der eigentliche Rahmen und das Ergebnis des prattein. Solchermassen Rahmen und Ergebnis des menschlichen "Wesens", ist sie zugleich der "höchste" Nutzen, das "höchste" Gut. In der Stadt schliessen sich die "wahren" Menschen um des "höchsten" Nutzens und um des "höchsten" Gutes willen zusammen; und darin muss die "Freiwilligkeit" und "Verstandesmässigkeit" vorliegen:
denn die Anstrebung der "absoluten Wahrheit" ist eine Sache des Verstandes; und nur, wo von "Freiheit" gesprochen werden kann, ist der "ethischen" theōria der Tatbestand gegeben, dass es sich tatsächlich um das "Anstreben der absoluten Wahrheit" handelt, das heisst um die "absolute Wahrheit" selbst.
Da aber die "absolute Wahrheit" in der "ethischen" theōria zu den von "Natur gegebenen" Dingen gehört,

---

Anmerkung 161):
vergl. Thomson, George, a.a.O. Bd. I, p 294/295.

ja sogar das "Wesen" der Natur selbst darstellt, ist die polis (die ja als "höchstes", nur sich selbst bedeutendes Gut sich selbst anstrebt) notwendigerweise "von Natur gegeben":
"Endlich ist ... die ... polis ... eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeten Selbst-Genügens (αὐταρκείας) erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht. Darum ist die politiké koinōnia von Natur, wenn anders das auch von den ersten koinoniai gilt. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν." [162]

Weil aber die polis als "Wesen" des Menschen die "absolute Wahrheit" ist, muss sie ewig und unveränderlich, das heisst, vor allen anderen Dingen und selbst vor den Menschen gegeben sein:
"Man sieht also, dass die polis sowohl von Natur aus besteht, als sie früher ist als das Einzelne." [163]
"... die polis aber ist die koinōnia freier Menschen." [164]

Mit der politiké koinōnia ist also das "wahre" und einzig "wesentlich menschliche" Zusammensein des Menschen mit anderen Menschen benannt; und es ist definiert als ein immer "freies" und "verstandesmässiges." Ist es nicht "frei" und "verstandesmässig", d.h. voluntaristisch, so ist es nicht das "wahre" menschliche, sondern ein tierisches Organisiertsein.

Anmerkung 162):
Politikōn 1252 b 27 - 32
Anmerkung 163):
Politikōn 1253a 25 - 26
Anmerkung 164):
Politikōn 1279a 21

"Dass der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier ein polisches Wesen (πολιτικὸν ζῷον) ist, ist klar ... Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, dass sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht und was dem ähnlich ist. Dieses Gemeinsame schafft das Haus (oikian) und die polis."[165]

Gegenüber den "naturhaften" Sozialbeziehungen aber, wie es das "Haus", oikos, darstellt (d.h. der rudimentäre Sippenverband eines Haushaltes mit Frauen, Kindern und Sklaven), ist die polis das "wahrhaft" Menschliche. Der oikos behält einen "tierischen" Charakter.
So ist denn mit dem politikon zōon auch nicht ein jedes Mitglied des oikos bezeichnet, sondern nur dessen Vorstand, der "Hausherr".

Hier ist nun einiges zu Aristoteles zu sagen.
Es ist normalerweise üblich geworden, den Begriff der polis bei Aristoteles mit "Staat" zu übersetzen - und dann darüber zu dozieren, dass, wenn Aristoteles die politiké koinōnia als "von Natur aus" bezeichnet, er ja nur meinen könnte, dass der "Staat" "von Natur aus" gegeben sei.

Einer derartigen Interpretationsweise gemäss feiert sich dann die Aufklärung als die Entdeckerin des Unterschiedes von "Staat" und "bürgerlicher Gesellschaft"; und sie wird auch weiterhin als diese gefeiert.

Anmerkung 165):
Politikon, 1253a 6 - 18.

Nur hat dies eine falsche Grundlage: eben, für Aristoteles den "Staat" zu unterstellen.
Der Hinweis darauf, dass polis bei ihm tatsächlich "Stadt" meint, ist bereits gegeben. Und selbst im Extremfall lässt sich nur aussagen, dass polis höchstens den "Stadtstaat" bezeichnen könnte.
Was dabei aber hinzukommt, ist, dass man heutzutage die griechischen Städte als "Staaten" bezeichnen würde; dies jedoch auf den historischen Text zu übertragen, bedeutet nichts anderes, als besser zu wissen, was Aristoteles gemeint hat; diesem hätte es nach einer solchen Vorstellung nur an der Klarheit des Denkens und der Vollkommenheit der sprachlichen Mittel gefehlt, um so weit zu kommen wie die Aufklärung.

Tatsächlich aber ist "Staat" ein in späterer Zeit entwickelter Begriff. Und das, was mit "Staat" gemeint ist, lässt sich bei Aristoteles gar nicht nachweisen.
Es ist die Aufklärung selbst, die eine explizite Definition des "Staates" geben wird: wenn sie "Staat" und "bürgerliche Gesellschaft" als zwei Extreme einander gegenübergestellt sieht und im "Staat" das zwingend Gegebene, das "unfreiwillig" Aufgesetzte definiert, während die "bürgerliche Gesellschaft" für sie der "voluntaristische" und auf "freiwilliger" Mitgliedschaft beruhende Club, Salon und Verein ist.
In dieser Konzeption der Aufklärung nimmt der "Staat" schliesslich den Charakter von etwas "absolut" Vorgegebenen an:
In dem sie sich in ihrer Definition von ihren Vorgängern, die sie als "naturrechtliche" verstanden wissen möchte, zu distanzieren sucht, vollendet sich

die Aufklärung endgültig als eine "naturrechtliche" Konzeption. Denn bei ihrem "Staat" ist erst recht nicht angegeben, wo er herkommt, dass er erzeugt wird. Noch viel eindeutiger als in der Antike wird lediglich konstatiert, dass er da ist. Zugleich aber ist er eben nicht das "freiwillige" und "vernünftige" Zusammensein der Menschen. Hier ist der Staat endgültig zu etwas "Existentiellem" geworden.

Geradezu im Gegensatz zu allem, was ihn als einen "Naturrechtler" ausweisen würde, setzt Aristoteles das "Wesen" des Menschen und des menschlichen Zusammen-Seins als ein "freiwilliges", "verstandesmässiges" und "voluntaristisches". Das "wahre" Zusammensein ist für ihn von jeder partikularen Notwendigkeit befreit, um gerade darin sich selbst als "Der Nutzen", "Das Ziel" zu verwirklichen. politiké koinōnia ist mit anderen Worten also ein Synonym für "absolute Wahrheit". Und nur darin und deshalb ist die politiké koinōnia "von Natur aus" gegeben, weil sie die "absolute Wahrheit" ist. Dies ist eine "ethische" Konzeption der "ethischen theōria"; und als solche ist sie auch zu kritisieren.

Ansonsten aber ist es die Aufklärung, die die "absolute Wahrheit" als "Staat" identifizieren wird. Wenn also die Aufklärung in ihrem Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" die "absolute Wahrheit" im Sinne Aristoteles' tradiert und damit gar nichts anderes tut, als der politiké koinōnia einen neuen Namen zu geben, so konstruiert sie zu dieser einen "absoluten Wahrheit" noch eine zweite hinzu, die bei ihr den Namen "Staat" trägt.

Genau dies wird im Folgenden zu beachten sein, wenn von den "soziologischen" "Gesellschafts"-Begriffen die Rede sein soll:
dass es zwei "absolute Wahrheiten" gibt, von denen die eine prozesshaften Charakter trägt, während die andere als zuständlich aufgezeichnet ist.

Denn eines ist zu bedenken. Im Begriff der politiké koinōnia bzw. der "bürgerlichen Gesellschaft", "Gesellschaft" oder ähnlicher synonymer Namen für das gleiche Konstruktionsmodell, liegt das Augenmerk ganz eindeutig auf dem Vollzug. Denn wenn diese gerade als "freiwillig" und "verstandesmässig" definiert sein sollen, so darf es nichts geben, das in ihnen einen Zwang darstellen könnte:
der einzige Motor dieses "wahren" Zusammenlebens ist der Wille.

Das aber heisst nichts anderes, als dass politiké koinōnia, "bürgerliche Gesellschaft" bzw. "Gesellschaft" keine Ergebnisse haben dürfen, denn jedes Ergebnis, das in ihnen konstitutiv wäre, stellte sich ja damit neben den "Willen" und wäre somit ein Zwang. Wo es also zu Ergebnissen des "wahren" Zusammenlebens der Menschen kommt, fallen diese notwendigerweise aus dem Definitionsbereich von von politiké koinōnia, "bürgerliche Gesellschaft" und "Gesellschaft" heraus: letztere verbleiben immer und ewig ein Spannungsprozess zwischen dem nicht näher bestimmten "Willen" und dem nicht näher bestimmten, aber immer gegebenen "Ziel".
Ist diese Spannung vollzogen, das heisst, hat sie sich in irgendeinem Ergebnis vollendet, so spielt dies innerhalb des Definitionsrahmens von politiké koinōnia, "bürgerliche Gesellschaft" bzw. "Gesellschaft" doch nicht die geringste Rolle.

Von deren Definitionsbereich aus gesehen, verschwinden die Ergebnisse, sobald sie sich konstituiert haben, in einer Art metaphysischem Äther. Über ihren weiteren Verbleib darin kann nichts ausgesagt werden, bis irgendwann einmal aus unerklärlichen Gründen diese Ergebnisse "Geltung heischend" an den Willen herantreten, das heisst: plötzlich wieder "Ziele" sind - und damit überhaupt erst wieder sichtbar werden.

Neben der politiké koinōnia, der "bürgerlichen Gesellschaft" bzw. "Gesellschaft" gibt es also eine zweite Welt: die der Ergebnisse; diese ist sozusagen eine Art "Materialfundus", der nichts "gesellschaftliches" an sich hat und ist. Hierin ist aber die Welt gegeben, in der natürlich doch formuliert ist, woraus sich "Gesellschaft" konstituiert: "ideal norms", "values", "roles", denen der Mensch sozusagen "widergespiegelt" folgt und sich so mit anderen zu "Gesellschaft" formiert.

Diese Welt der Ergebnisse von "Gesellschaftlichkeit" kann also von allen, die dem tradierten "Gesellschaftsbegriff" anhängen, nur als von "Gesellschaft" losgelöste zweite Welt, als Welt der "Wahrheit" und des "Absoluten" erfasst werden.

Wie sich dies für eine Betrachtung des Alltäglichen auswirkt, lässt sich bei Weber beobachten: "Nicht jede Art von Berührung von Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur ein sinnhaft am Verhalten des anderen orientiertes eignes Verhalten. Ein Zusammenprall zweier Radfahrer z.B. ist ein blosses Ereignis wie ein Naturgeschehen. Wohl aber wären ihr Versuch, dem anderen auszuweichen, und die

auf den Zusammenprall folgende Schimpferei, Prügelei oder friedliche Erörterung 'soziales Handeln'. Soziales Handeln ist weder identisch a) mit einem gleichmässigen Handeln mehrerer noch b) mit jedem durch das Verhalten anderer beeinflussten Handeln. a) Wenn auf der Strasse eine Menge Menschen beim Beginn eines Regens gleichzeitig den Regenschirm aufspannen, so ist (normalerweise) das Handeln des einen nicht an dem des andern orientiert, sondern das Handeln aller gleichartig an dem Bedürfnis nach Schutz gegen Nässe. - b) Es ist bekannt, dass das Handeln des Einzelnen durch die blosse Tatsache, dass er sich innerhalb einer örtlich zusammengedrängten 'Masse' befindet, stark beeinflusst wird ... Bestimmte Arten des Reagierens werden durch die blosse Tatsache, dass der Einzelne sich als Teil der 'Masse' fühlt, erst ermöglicht, andre erschwert. Infolgedessen kann dann ein bestimmtes Ereignis oder menschliches Verhalten Empfindungen der verschiedensten Art: Heiterkeit, Wut, Begeisterung, Verzweiflung und Leidenschaften aller Art hervorrufen ..."[166]

An diesem Beispiel lassen sich eine ganze Reihe von Implikationen des "ethischen" Modells "Gesellschaft" verfolgen:

"Frei", d.h. "sozial" ist man, wenn man durch nichts gezwungen ist; "Beeinflussung" aber ist eben auch eine Art von "Gewalt", also ein "äusserer" "Zwang". Dies aber entspricht nicht den Notwendigkeiten des "Vereines", welcher seit Aristoteles als das Modell des "wahren" und einzig "wesentlichen" Zusammenlebens

---

Anmerkung 166):
Weber, Max: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 11

gilt.[167)]

Die Frage des "sozialen Handelns" bleibt zunächst jedoch ungeklärt. Denn welches sind nun eigentlich die Rahmenbedingungen, aus denen es sich konstituiert ? "Gesellschaftliche" sind es nicht, denn der Begriff "Gesellschaft" ist ja eindeutig besetzt: als Bereich eben des "sozialen Handelns". Also sind sie "ausserge - sellschaftlich": "Naturgeschehen".

Das Erstaunliche aber eben ist, dass das so zum Natur - geschehen, Neben- oder Metagesellschaftlichen avancierte - wie Weber es in den genannten Beispielen be - schreibt - irgendwann einmal ja eben doch Ergebnis von "sozialem Handeln" war:

Was anderes sind "Fahrrad", "Radfahrer", "Strasse", "Regenschirm"? Es hat jedenfalls in Weber's Konzeption den Anschein, dass sie dann eben auch "Aussergesellschaftliches" sind.

Das Ergebnis dieser ganzen Konfusion aber ist, dass der Mensch manchmal ein "gesellschaftlicher" ist und manchmal nicht. Zu bestimmen, wann, wo und wie das eine, wann,wo und wie das andere, gilt der "Soziologie" nicht als ihre Aufgabe.

Anmerkung 167)

Eben dieser Gedanke ist es , an dem die Enzyklopädisten festhalten, wenn sie die Salons als das explizite Vorbild menschlichen Zusammenlebens verstehen; und der Schleiermacher'sche Begriff der "Gesellschaft"leitet sich eben direkt von der"Teegesellschaft" der Salons her.

Am deutlichsten formuliert das Tönnies,wo er "Gesellschaft" definiert "Gemeinscgaft - 1.Familienleben = Eintracht ... Volk . 2. Dorfleben = Sitte . Hierin ist der Mensch mit seinem ganzen Gemüte. Ihr eigentliches Subjekt ist das Gemeinwesen ... B. Gesellschaft - 1. Grosstädtisches Leben ... Ihr eigentliches Subjekt ist die Gesellschaft schlechthin ..." Tönnies: "Gemeinschaft und Gesellschaft"; zitiert nach Schoek, H. : "Die Soziologie und die Gesellschaften", a.a.O. p.288.

Dieses ist immer vor Augen zu halten, wenn im Folgenden die Auswirkungen des Begriffes "Gesellschaft" am Beispiel eines "soziologischen" Modells des menschlichen Zusammenlebens betrachtet werden sollen, in dem alle Komponenten eines "ethischen" Konstruktionsmodus explizit aufgeführt sind:

"In the theory of action the point of reference of all terms is the action of an individual actor or of a collectivity of actors. Of course, all individual actors are, in one aspect, physiological organisms; collectivities of actors are made up of individual actors, who are similarly physiological organism. The interest of the theory of action , however, is directed not to the physiological processes internal to the organisms but rather to the organisation of the actor's orientations to a situation. When the terms refer to a collectivity as the acting unit, it is understood that it does not refer to all of the actions of the individuals who are its members, but only to the actions which they perform in their capacity as members. Whether the acting unit is an individual or a collectivity, we shall speak of the actor's orientation of action when we describe the action. The concept motivation in a strict sense applies only to individual actors. The motivational components of the action of collectivities are organized systems of the motivation of the relevant individual actors. Action has an orientation when it is guided by the meaning which the actor attaches in its relationship to his goals and interest. Each orientation of action in turn involves a set of objects of orientations."[168)]

Anmerkung 168):
Parsons, T./Shils, A.: "Toward a General Theory of Action", New York Evanston 1962, p 4.

"Analysis of the third kind of system is essential to the theory of action because systems of value standards (criteria of selection) and other patterns of culture, when institutionalized in social systems and internalized in personality systems, guide the actor with respect to both the orientation to ends and the normative regulation of means and of expressive activities, whenever the need-dispositions of the actor allow choices in these matters.[169)]

Anmerkung 169):
Parsons, T./Shils, A.: "Toward a General Theory of Action" a.a.O. p 56.

III 3) DER GEWÄHRTE ZUSAMMENHALT: "WERT" UND "NORM"

Es ist im Verlauf der vorliegenden Arbeit des öfteren darauf hingewiesen worden, dass im Kontext der "ethischen theōria" eine Reihe von Begriffen unter gewissen Gesichtspunkten alle als Synonyme für "absolute Wahrheit" angesehen werden können und nur daraus ihre tatsächliche Bedeutung gewinnen. Und wie dies für die "absolute Wahrheit" ausgeführt ist, konstituieren sie sich damit als ein Doppel: sozusagen als sie selbst und als der Mittler zu sich selbst; als "Ideal" und als "Äquivalent" zum "Idealen".

Wie sehr gerade dieser Sachverhalt im Verlauf der Vollendung der theōria und ihrer Tradierung verloren gegangen ist, dürfte aus den bisher genannten Beispielen eindeutig hervorgehen:
in denen "Werte" und "Gesellschaft", "Handeln" und "Normen" ein absurdes Spiel nebeneinander betreiben, wo sie doch weitgehend Synonyme sind. Der Versuch, einen jeden Begriff einzeln und als etwas besonderes gegenüber den anderen zu definieren, muss notwendigerweise zu absurden Ergebnissen führen, muss unerkannte Tautologien erzeugen u.s.w.
Als Beispiel sei hier der Versuch einer Definition von Rüdiger Lautmann vorangestellt:
"Die Unterschiede zwischen 'Wert' und 'Norm' sind nicht besonders gross - die Gemeinsamkeiten sind grösser - , doch lassen sie sich präzise angeben. Normen betreffen nur das Handeln, Werte aber das Handeln und alle übrigen denkbaren Objekte dazu."[170]

Anmerkung 170):
Lautmann, Rüdiger: "Wert und Norm", Köln/Opladen 1969, p 108.

"Jede Kunst und jede Lehre, ebenso wie jede Handlung (praxis) und jeder Entschluss scheint irgendein Gut (agathu) zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute (tagothon) als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt. Es zeigt sich nun aber ein Unterschied in den Zielen: denn die einen sind Tätigkeiten, die anderen sind bestimmte Werke ausser ihnen. Wo es Ziele ausserhalb der Handlungen gibt, da sind ihrer Natur nach die Werke besser als die Tätigkeiten."[171], heisst dazu der "Originaltext" bei Aristoteles.

Unabhängig von ihrer Synonymität mit "absoluter Wahrheit", d.h. dergestalt auch mit "Handeln" und "Gesellschaft", gelten "Werte" und "Normen" in der "Soziologie" als etwas tatsächlich von "Handeln" und "Gesellschaft" Unterschiedenes. Und es hat sich bereits angedeutet, wie sie in der "soziologischen" Konstruktion explizit angesiedelt werden:

Sie nehmen explizit die Funktion eines Mittlers zwischen dem Komplex "Handeln-Gesellschaft" und den Rahmenbedingungen dieses Komplexes ein, wie sie andersherum diese Rahmenbedingungen selbst sind: "The sociologist operates in a world of social values that arise from the fact that man is a social animal."[172] "Man is what he is precisely because he has values."[173]

Anmerkung 171):
Aristoteles Nic.Eth. 1094a 1 - 6.

Anmerkung 172):
Merril, Francis E.: "Society and Culture", 3. Auflage Englewood Cliffs, New Jersey, 1965 , p 11.

Anmerkung 173):
Merill, Francis E., ebd. p 12.

"Man ... is controlled by group pressures when he is acting as a human being and not as an animal. His social behaviour is therefore socially determined, whereas his physical behaviour ... is only remotely modified by group interactions."[174] "Group life is made up of a network of such expectations."[175] "In these terms, each person may be viewed as a number of fragmentary persons."[176] "Man is (presumably) the only animal that sets up norms by which he judges both his own behaviour and that of others."[177]

Was aber sind diese "values" und "norms"? "As social expectations evolve through social interaction, they take on elements of right and wrong, of what ought and ought not be. In short, they become social norms ..."[178] "A value is a social judgment of what is important to individual and group welfare ... Values may be finite or 'infinite' ... Among the 'infinite' psychological values are: (a) human life itself ..."[179]

Gemäss diesen Verfahrensweisen soll die vorliegende Arbeit die Aufarbeitung des Materials abschliessen mit einer Auswahl dessen, was die "Soziologie" über "Wert" und "Norm" auszuführen hat. Ein Hinweis sei dabei noch einmal gegeben:

Anmerkung 174):
Merril, Francis E.: "Society and Culture", a.a.O. p 105

Anmerkung 175):
Merill, Francis E., ebd. p 106

Anmerkung 176):
Merill, Francis E., ebd. p 108

Anmerkung 177):
Merill, Francis E., ebd. p 110

Anmerkung 178):
Merill, Francis E., ebd. p 109

Anmerkung 179):
Merill, Francis E., ebd. p 12

in den hier vorliegenden "Wertdefinitionen" liegen nicht eigentlich "Definitionen" vor, sondern Relationierungen, das heisst Verhältnisgleichungen; in diesen sind verschiedene unbekannte Grössen in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt. Was also hierin über "Wert" wirklich bekannt gemacht wird, ist nicht, was "Wert" ist, sondern ein Mass an Quantifizierung, welches ihn in anderen unbekannten Grössen ausdrückbar macht. Dabei verbleiben alle Beschreibungen und Versuche in dem Kreis, keine der unbekannten Grössen aufzulösen (und eben dies ist ja das Charakteristikum der "ethischen" Begriffsgruppe "Wert"-"Norm"-"Handeln"-"Gesellschaft": "Wert" wird ausgedrückt werden als das "Kriterium"(?) des "Sollens"(?) wie bei Lautmann; die "conception"(?) of the "desirable"(?) wie bei Kluckhohn und Parsons; der "Inhalt"(?) einer "Stellungnahme"(?), eines "artikuliert-bewussten Urteils"(?) wie bei Weber; die hinter "Normen"(?) stehenden "Imperative"(?) wie bei Claessens; und dergleichen mehr.

Um die Verhältnisgleichungen aufzulösen, muss natürlich die "Theorie der Werte" andersherum die Theorie sein der jeweils unbekannten Grössen, in denen der "Wert" ausgedrückt ist: etwa die Theorie des "Sollens", die Theorie des "desirable" etc.
Hier wird nochmals als Beispiel der vorhandenen Beschreibungen und Definitionsversuche von "Wert" die Problematik soziologischer Begriffsgruppen deutlich.

Denn die Lautmann'sche Verhältnisgleichung etwa sagt aus, dass der "Soziologe" Lautmann eine Theorie des "Sollens" fordert - das aber eben ist tatsächlich "Ethik" - und auf einer solchen als gegeben und gesichert aufbaut, um seinen "Wert" bestimmen zu können. Denn die Existenz des "Sollens" scheint ihm

unangezweifelt; das "Sollen" aber kann sich als Begriff gar nicht anders aufrechterhalten denn im Komplex seiner Voraussetzungen, die als "Ethik" bezeichnet werden.
Eben derartige Beispiele bestätigen die "ethische" Konzeption, die für die gesamte Begrifflichkeit entwickelt-warenproduzierender Gesellschaften beschrieben wurde, um ein weiteres Mal auch für den einzelnen "soziologischen" Begriff.

Wenn schon dies allein, zum Beispiel der unfreiwillige Rekurs auf die "Ethik", der Soziologie als "Soziologie" deutlich entgegensteht, so besteht die Unmöglichkeit derartigen Vorgehens in einem ganz anderen Tatbestand: denn wo bisher Theorien des "Sollens", der "Imperative", des "desirable" etc. geschrieben worden sind, bauen diese selbst fundamental auch auf dem Begriff "Wert" auf.
Das heisst, um den "Wert" aus den Verhältnisgleichungen zu bestimmen, können bisher immer nur Erklärungen für die jeweils unbekannten Grössen herangezogen werden, die selbst mit Hilfe des "Wert"-Ungetüms erklärt sind: "Wert" kann also bisher nur durch "Wert" erklärt werden.

Dies hat also bereits über die Bedeutung der bisherigen Bestimmungen und Versuche entschieden; und es verweist auf nichts anderes als auf jenen entscheidenden Punkt, dass irgendwann einmal - vor der modernen "Soziologie" - "Wert" in einer Bedeutung, die heute dem "Soziologen" explizit nicht mehr ersehbar ist, als konstitutiv für etwa "Sollen", "Pflicht" etc. gesehen worden ist. "Wert" hat sich tradiert als Begriff unter modernem Namen und in seiner Überlieferung als Konstituenz. In dieser Weise ist er der "Soziologie" zum Gegenstand geworden;

das Wissen um seine Bedeutung allerdings ist ganz offensichtlich verloren gegangen und die "Soziologen" haben diesen grundsätzlichen Tatbestand durch eine Fülle von Meinungen, Äusserungen und Beiträgen aus ihrem Bewusstsein fernzuhalten verstanden.
Es liegt also im Begriff "Wert" selbst eingeschlossen, dass die Autoren, die ihn bemühen, weniger etwas über "Wert" aussagen als vielmehr darüber, wie sie sich "Mensch", "Gesellschaft",und nicht zuletzt "Soziologie", vorstellen.
So mag es schliesslich nicht verwundern, dass die Nuancen, welche die einzelnen "Soziologen" in ihren Äusserungen voneinander unterscheiden - und die in der "soziologischen" Diskussion immer als der wissenschaftliche Fortschritt gelten - hier eben nur in sehr geringem Masse Berücksichtigung finden werden: als mehr oder weniger deutliche Variationen ein und desselben Systems von Voraussetzungen und Erwartungen.

Am Anfang der Betrachtung soll der Versuch einer Bestimmung von "Wert" durch Max Weber stehen; dieser Versuch wird mit besonderer Deutlichkeit in die oben umrissene Problematik einführen:
"Als 'Wert' (bezeichnen wir S.P.) ja eben gerade das und nur das, was fähig ist, Inhalt einer Stellungnahme: eines artikuliert-bewussten positiven oder negativen 'Urteils' zu werden, etwas, was 'Geltung heischend' an uns herantritt, und dessen 'Geltung' als 'Wert' 'für' uns demgemäss nun 'von' uns anerkannt, abgelehnt oder in den mannigfachsten Ver-

schlingungen 'wertend beurteilt' wird."[180]
Das Zitat lehrt uns einige Grundvoraussetzungen, die sich auch in allen weiteren Bestimmungen und Definitionsversuchen wiederfinden werden; worauf es dabei ankommt, ist bei Weber dergestalt ausgedrückt, dass wenn man dem Zitat glauben darf: das "Bewerten", das heisst "Werten", nicht vom "Wert" abhängig ist; wie andersherum auch der "Wert" vom "Werten" unabhängig ist. Beide bestehen für sich allein und sind in der Tatsache ihrer Existenz gänzlich unabhängig voneinander. Dem wohnen bereits eine Reihe von Paradoxai inne:
Der vollständige "Wert" ist hier dadurch gekennzeichnet, dass er die "Potenz" ist, sich mit Hilfe des "Wertens" zum "Inhalt" eines "Urteils" verwandeln zu

---

Anmerkung 180):
Weber, M.: "Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre", a.a.O. p 123;
bei Lautmann gibt es noch eine weitere, als Äusserung Max Weber's angeführte Definition, die hier zunächst einmal so wiedergegeben werden soll, wie sie sich bei Lautmann findet. Er sagt im Bezug auf Weber: "Wert ist eine 'Überzeugung von dem, was Pflicht, Würde, Schönheit, religiöse Weisung, Pietät oder die Wichtigkeit einer 'Sache' gleichviel welcher Art ihm zu gebieten scheinen.'" (Lautmann, R.: "Wert und Norm", a.a.O. p 46). Man kann diese Art des Zitierens und diese Darstellung eigentlich nicht anders denn als Fälschung bezeichnen. Das Original-Zitat nämlich lautet: "Rein wertrational handelt, wer ohne Rücksicht auf die vorauszusehenden Folgen handelt im Dienste seiner Überzeugung von dem, was Pflicht ..." (Weber, M.: "Wirtschaft und Gesellschaft", a.a.O. p 12). Das Zitat, wie es bei Lautmann angeführt wird, ist eindeutig sinnentstellend verstümmelt, ja von Lautmann "bearbeitet"; und es bleibt nur die Frage offen, ob der Autor sich über sein Vorgehen nicht im Klaren war, oder ob es, bewusst vollzogen, auf seinen Umgang mit wissenschaftlichem Material schliessen lassen muss. Was von beiden auch immer der Fall sein mag; die Unzuverlässigkeit wiegt umso schwerer, da sich Lautmann's Arbeit zum Beispiel in den weiterführenden Verweisen von Lexika findet.

können; als "Wert", als "Potenz des Urteilsinhaltes" ist er mit der Fähigkeit ausgezeichnet, "Geltung-heischend herantreten" zu können, sozusagen die Aufmerksamkeit des "Wertens" zu erwecken. Hat er einmal die Aufmerksamkeit des Katalysators "Werten" erweckt, so wird er "wertend beurteilt", das heisst, als Potenz vernichtet. Nun ist aber "Wert" ausdrücklich als "Potenz" bestimmt; das heisst, im Augenblick des Bewertens wird der "Wert" selbst vernichtet. Nach Weber ist aber der Akt des "Wertend-Beurteilens" die Anerkennung der "Geltung" des "Wertes". Letzteres jedoch ist ja nach seiner eigenen Bestimmung ausgeschlossen. Denn gerade dadurch, dass ein "Wert" seine potientielle "Geltung" auch wirklich erlangt, ist er als "Wert" vernichtet worden. Insofern kann es nach Weber weder geltende "Werte" geben, noch können sie Inhalte eines Urteils sein. Dies wäre möglicherweise eine Erklärung für die Entstehung des Begriffs "Wertfreiheit".
Das heisst aber zugleich, dass "Werte" nicht existieren könnten, es sei denn - und hier zeigen sich die impliziten Prämissen einer determinierenden Absolutheit über der Welt der tatsächlichen Dinge - sie wären in einer Art "metaphysischem Äther" angesiedelt; denn sobald die Menschen der "Werte" gegenwärtig werden, d.h. die "Werte" mit dem "Wertend-Beurteilen" zusammentreffen, werden sie ja verwandelt. Gleichzeitig aber könnten sich "Werte" nicht tradieren, denn die Menschen könnten nur über vollendete "Inhalte von Urteilen" miteinander in Beziehung treten; ein "Wert" offenbarte sich jedoch einzelnen Menschen immer nur einmal auf einmalige Weise. Dermassen müsste es in Weber's "metaphysischem Äther" eine unerschöpfliche Anzahl und Vielfältigkeit von einmaligen "Werten" geben, u.d.m.

Beim "Soziologen" Weber ist jedoch eine derartige Konzeption sonst nicht aufzufinden. So muss man also davon

ausgehen, dass seine Bestimmung ein unfreiwilliges Paradoxon darstellt, das er weder zu erkennen noch aufzulösen im Stande war.
Die Grundvoraussetzungen, die dieses Paradoxon bedingen, liegen in den Vorstellungen von dem "Wert" als eines äusserlichen und der unabhängigen Lebenstätigkeit der Menschen, in welcher der "Wert" gar keine Funktion hat.[181)]
Ein jedes Definitions-System, das also als seine Aufgabe ansieht, "Wert" und "Lebenstätigkeit" als sich grundsätzlich Gegenüberstehende zu vereinen, drückt in dieser seiner Grundannahme bereits eine der zahlreichen Gestalten von Systemen "absoluter Werte" und "absoluter Lebenstätigkeit" aus, egal, was es auch sonst noch immer von sich behauptet. Die Konsequenzen dieses Ansatzes sollen hier bei einer Reihe von anderen Autoren weiterverfolgt werden.

Hierbei ist eine Besonderheit zu beachten: zwar geht die soziologische Betrachtung, in welcher der "Wert" als ein "Herantretender" zugleich als ein "Äusserlicher" bestimmt ist, von vorneherein von der Funktionslosigkeit des "Wertes" für die Lebenstätigkeit des Menschen aus; doch ist dieser Ansatz ein immanenter, welcher sich dem Problembewusstsein soziologischer Betrachtungen ganz offensichtlich entzieht. So erklärt sich, dass die

---

Anmerkung 181):
In dem Konzept einer wertunabhängigen, den "Wert" erst freiwillig und als gerade Ausdruck dieser Unabhängigkeit adaptierenden Lebenstätigkeit liegt notwendig die Verabsolutierung des "Wertes" eingeschlossen. Er ist ja ganz offensichtlich da, bevor er sich dem Menschen offenbart. Mag man also auch ins Feld führen, Weber gehörte einer Schule an, für die "Werte" : "vielmehr auf Grund menschlicher Entscheidungen geschaffen" (vergl. Aron, R.: "Hauptströmungen des soziologischen Denkens"; Bd. 2, Köln 1971, p 197) werden: ein Blick auf das Zitat lehrt das Gegenteil.

Soziologie gleichzeitig von der Notwendigkeit und Funktion von "Werten" so überzeugt ist, dass sie zumindest fest an deren Realität glaubt, wenn sie den "Wert" als Problem in den Bereich ihrer Disziplin eingliedert und gleichzeitig versucht, ihm auch auf mancherlei Weise eine Funktion zuzuschreiben.
Es bietet sich hieraus an, die verschiedenen Äusserungen unterschiedlicher Autoren zu "Wert" nach dem Gesichtspunkt der Funktions-Zuschreibung zusammenzufassen, um die Analyse des Prämissen- und Implikationssystems zu erleichtern.

Die erste Gruppe von Äusserungen mag hier gekennzeichnet werden als Gruppe der "Funktion-An-Sich"-Bestimmungen: "Wert" wird als Notwendigkeit im Gefüge irgendwelcher menschlichen Gruppierungen beschrieben; diese "Notwendigkeit" ist auch zugleich seine"Funktion".

Sehr deutlich zeigt dies ein Zitat von G. A. Lundberg: "Values,which sociologists define as conceptions of the desirable inferred from sets of expressed preferences, have a 'legitimation' function in an organization. That is,it is by appeal to the values accepted by all members of the organization that authority is justified. So long as the rules of power allocation are perceived to be in accord with the accepted values then power as it is exercised will be accepted as legitimate authority."[182)]

"Wert" ist hier "anerkannt"; (was voraussetzt, dass es auch "Werte" geben kann, die nicht anerkannt werden; das heisst, "Wert" und "anerkennen" als Ausdruck menschlicher Lebenstätigkeit voneinander unabhängig sind).

Anmerkung 182):
Lundberg, G. A./ Scurag, C. C./ Larson, O. N.: "Sociology", New York, Evanston, London, 3. Aflg. 1963, p 383

Seine "Funktion" besteht in bestimmter Situation darin, Legitimation zu sein. Was ein "Wert" ist, ist nicht das Problem des Autors; wie er vermittelt wird; wodurch er zu seiner Anerkennung kommt; wie er seine "Funktion" erfüllt, bleibt unbekannt.

"Werte", heisst es in ähnlicher Weise - in einem schon einmal erwähnten Zitat - bei Luhmann, sind: "Regeln des Vorziehens, also Regeln des Verzichtens... Als Regeln für wählende Entscheidungen sind Werte unentbehrliche Orientierungspunkte menschlichen Handelns ..." [183] "Werte sind also kontrafaktisch stabilisierte Erwartungen ..."[184] "Die Orientierung an Werten... erhält ihren Sinn durch ihre Funktion als Handlungsorientierung... Was mit dem Wertbegriff gesucht wird, ist die Schliessung des unendlich-offenen Horizontes der Handlungsmöglichkeiten, letztlich: die Gesamtkonstruktion der Welt."[185]
Und Claessens führt zum Thema aus: "Hier soll mit 'Wert', in Anlehnung an die viel pragmatischer ausgerichtete angelsächsische Literatur, ein metaphysischen Überlegungen weitgehend entzogenes Phänomen gemeint sein. Der Mensch wird als Träger von Werten aufgefasst, die ihm innerhalb seiner je spezifischen Kultur vermittelt werden, und die er konserviert, tradiert, aber auch manipuliert resp. 'schöpft', verändert."[186] "'Werte' sind also kulturspezifische Masstäbe, an denen sich Menschengruppen orientieren. Damit sind sie in mehr-

---

Anmerkung 183):
Luhmann, N.: "Grundrechte als Institution", Berlin 1974,p 44

Anmerkung 184):
Luhmann, N., ebd. p 214

Anmerkung 185):
Luhmann, N., ebd. p 216

Anmerkung 186):
Claessens, D.: "Familie und Wertsystem", Soziologische Abhandlungen Heft 4, 2. Auflage Berlin 1967, p 26.

facher Hinsicht unentbehrlich: einmal wäre es unmöglich, ohne generalisierende Direktiven die für gesellschaftliches Handeln notwendige Gleichmässigkeit zu erreichen..."[187] "Zusammenfassend kann gesagt werden, dass 'Werte' wichtige Orientierungseinheiten in einer Gesellschaft sind, die teils - mehr oder weniger objektiviert - als äussere Leit- oder Richtlinien wirken, teils, im Individuum 'internalisiert', ihre Befolgung erzwingen."[188] "Ein 'Wert' ist etwas, was in einer bestimmten Kultur beachtet werden muss und, da diese Beachtungsnotwendigkeit internalisiert wird, auch beachtet wird. Dieses Beachten drückt sich in dem Verhalten des Handelnden aus."[189]

Über die Beschaffenheit des "Wertes" ist hier nichts ausgesagt; seine Funktion besteht darin, in Gruppierungen zu bestehen, damit diese als Gruppierungen bestehen: als Orientierungspunkte des "Handelns", damit sich "Handeln" nur in ganz bestimmter Weise, d.h. als "Handeln" in den Grenzen der Gruppe vollzieht. (Das heisst, er hat die Aufgabe, Konstituenz des Zusammenhaltes zu sein.)
Dass dies einer Bestimmung des "Wertes" nicht näher bringt, ist offensichtlich. Dafür aber verweist es mit aller Deutlichkeit auf Bestimmungen von "Mensch", "Gesellschaft", ja sogar "Sein", die - in den soziologischen Äusserungen getroffen - weit ausserhalb des selbstgenannten Rahmens der "Soziologie" liegen:

Anmerkung 187):
Claessens, D.: "Familie und Wertsystem", a.a.O. p 28
Anmerkung 188):
Claessens, D., ebd. p 31
Anmerkung 189):
Claessens, D., ebd. p 149; der bei Claessens ausgedrückte Bezug auf die "Internalisierung" ändert nichts an der Unabhängigkeit von "Wert" und "Lebenstätigkeit" voneinander. Der "Handelnde" ist in seinem existentiellen "Handeln" "wert"unabhängig. Erst von aussen wird der "Wert" an ihn herangetragen, um sein "Handeln" einzuschränken. Diese "Einschränkung" wird zusätzlich "internalisiert" und steht im Inneren des Menschen neben dem "Handeln", beeinflusst den ungehinderten Vollzug des "Handelns".

Der Mensch scheint gekennzeichnet durch sein "Handeln". Über die Problematik dieses Begriffes ist ja bereits gesprochen worden.
Für die "Soziologen" scheint an dieser Stelle "Handeln" eine chaotische Fähigkeit zu sein:
denn erst in der Auswahl und Beschränkung dieser "Fähigkeit zum Chaos" wird daraus etwas "Ordentliches" wie zum Beispiel "Gesellschaft". Die Fähigkeit des Menschen, das "Handeln", ist also nicht von vorneherein die Fähigkeit des Menschen zur "Gesellschaft"; diese wird erst möglich durch eine zweite Fähigkeit des Menschen, die offensichtlich neben dem "Handeln" besteht, nämlich die Fähigkeit zur "Wahrnehmung" von "Werten", welche zugleich die "Einsicht" in die "Notwendigkeit" von "Werten" ist. Denn nur, wenn der Mensch die Botschaft der "Werte" versteht, können sie ihm auch zu den "Orientierungspunkten" werden, die notwendig zu befolgen sind, soll etwas "Ordentliches" wie zum Beispiel "Gesellschaft" daraus werden. Allerdings muss diese zweite Fähigkeit sich nicht immer rationalbewusst äussern; bei Claessens ist sie ja eine Fähigkeit, die auch durch Internalisierung zu ihrer Modifikation des "Handelns" herausgebildet wird.

Damit ist der Mensch, selbst so er als "Handelnder" gekennzeichnet ist, nicht automatisch ein "gesellschaftlicher". Zum "gesellschaftlichen" Menschen wird er erst durch entweder freiwillige Adaption von Orientierungs-Richtlinien, in die er kraft seines Verstandes Einsicht gewonnen hat, oder durch von Aussen aufgezwungene "Internalisierung", die sich seine Fähigkeit - "internalisiert" werden zu können - zunutze macht. In dieser Hinsicht ist die "Gesellschaft" dem Menschen etwas Äusserliches.

Gleichwohl aber kann der Mensch wohl offensichtlich doch

nicht anders, als von Natur aus, d.h. "automatisch" z.B. auch ein "gesellschaftlicher" zu sein. Denn die Orientierung und Auswahl aus Handlungsmöglichkeiten ist ja nicht nur eine freiwillige: tatsächlich kann sich das "Handeln" nur als "Orientiert-Eingeschränktes-Handeln" vollziehen, ist doch die "Schliessung", die Geschlossenheit, das heisst Eingeschränktheit und Ausgewähltheit des "unendlich-offenen Horizontes der Handlungsmöglichkeiten" die "Gesamtkonstruktion der Welt" selbst.

Alles, was ist, ist also sozusagen ein bestimmter Ausschnitt dessen, was möglich ist; nur in der Beschränkung kann es sein. Der Mensch als ein durch die Fähigkeit des "Handelns" gekennzeichneter nun droht zunächst einmal von vorneherein, den rechten Ausschnitt, die wahre Beschränkung nicht zu finden, bzw. zu missachten. Das heisst doch aber nichts anderes, als dass er grundsätzlich fähig ist, die "Gesamtkonstruktion der Welt" zu überbieten. Denn erst die freiwillige bzw. internalisierte Befolgung von Einschränkungen und Beschränkungen seiner "chaotischen" Potenz bringt den Menschen dazu, die "Gesamtkonstruktion der Welt" in seinem "Handeln" einzuhalten. Die "Gesamtkonstruktion der Welt" aber gewinnt damit den Charakter eines "Mittelmasses"!

Diese "Konstruktion" des Seins ist nicht nur ein ganz zufälliger Ausschnitt, sondern sie hat ihre bestimmten Gesetze und Regeln: anders würde nicht verständlich, wie es "Orientierungspunkte" zu ihr geben könnte. Diese Regeln und Gesetze müssen dann wohl in den "Werten" ausgedrückt sein, denn nur so könnten "Werte" ja Mittler, Äquivalent sein zwischen den Notwendigkeiten der "Gesamtkonstruktion der Welt" und den Potenzen des "Handelns". Hierbei ist es gar nicht notwendig, über den spezifischen "Inhalt" der "Werte" zu referieren: eine derartige Bestimmung von "Werten" begreift ja gerade die "Werte" in ihrer "allgemeinsten" "Essenz", als

"Funktion" unabhängig von allen Spezifika; sozusagen als "Sein" und nicht als je spezifische Aufforderungen. Damit gerät der "Wert" der "Soziologie" auch noch zur "ontischen" Bestimmung!
Eines ergibt sich aus einer derartigen Auffassung: Das "Handeln" kann überhaupt nur als "eingeschränktes" und "ausgewähltes" sein; denn wo anders als innerhalb der "Gesamtkonstruktion" wäre es anzusiedeln: ausserhalb der "Welt", sozusagen als "nicht von dieser Welt", ist es ja wohl kaum denkbar. Wo dies nicht erkannt wird, muss sich ein paradoxer Dualismus herausbilden, der nur in einem komplexen Gesamtsystem zu verhüllen ist. Wo dies, wie in den angeführten Zitaten, vorliegt, müssen denn auch die "Werte" die Rolle eines Garanten kosmischen "In-Ordnung-Seins" übernehmen; in ihnen wäre die Ordnung der "Gesamtkonstruktion der Welt" ebenso ausdrückend eingeschlossen wie unabweichlich erzwungen. Gleichzeitig aber könnte das "Handeln", das selbst ja nur Ausdruck der "Gesamtkonstruktion der Welt" ist, sich von vorneherein gar nicht anders denn "wertimmanent" vollziehen, das heisst, das "Orientiert-Sein" wäre in ihm sowieso eingeschlossen. Dann aber wären die "Werte" in jedem Fall überflüssig.

Es mag seltsam anmuten, im Bezug auf die "Soziologie" derartige Beweisketten zu bemühen; doch sind diese nichts anderes als die Darstellung dessen, was in der "Soziologie" - zwischen deren Zeilen und jenseits ihres eigenen Wissens - beständig tradiert wird; und sie sind als Beispiel dessen, was sich auch in der modernen "Soziologie" kundtut, der beste Beweis für die ungebrochene Kontinuität abendländischen Denkens seit der Antike.

Solchermassen ist es wichtig, bei der Darstellung der Implikationen und Prämissen bisheriger Äusserungen zu

"Wert" noch zu verweilen; um so mehr, als sich hierin auch der Schlüssel findet zu den anderen Gruppen von soziologischen Bestimmungs- und Definitionsversuchen, die im Folgenden dargestellt werden sollen.

Wiewohl schon die Grundwidersprüche des Implikations- und Prämissensystems genannt worden sind, soll dieses System noch klarer herausgearbeitet werden, um so die Aussagen auch weiterer "soziologischer" Äusserungen zu "Wert" rekonstruieren zu können.
Das Implikations- und Prämissensystem beschreibt mit anderen Worten - je nach der Grosszügigkeit des Autors - entweder die "Gesamtkonstruktion der Welt" oder auch einfach nur die "Gesellschaft" als ein "In-Ordnung-Sein", das ein Begrenzt-Sein ist gegenüber dem Unendlichen der Handlungsmöglichkeiten. Gleichzeitig ist das "In-Ordnung-Sein" ausgestattet mit der Autorität zwingender Notwendigkeit. Denn etwas anderes als das Sein kann es ja gar nicht geben. Mit dieser Autorität zwingender Notwendigkeit tritt das jeweilige Sein (der "Welt", der "Gesellschaft" etc.) an das "chaotische" "Handeln" in seiner Potenz des Unendlich-Möglichen heran. Das heisst, in sich selbst und mit sich selbst setzt das "Sein" dem "Handeln" das Mass, als "Handeln" "Sein" zu werden: im Mass zu sein. Die "Werte" sind dann die Positionslichter des Masses, an denen sich das "Handeln" orientiert, um sich zum "Sein" zu beschränken; das heisst um sich dem Mass zu unterwerfen, das auch des "Handelns" Seins-Form ist. Insofern steht es dem "Handeln" nicht wirklich frei, sich am "Wert" zu orientieren; der "Wert" stellt an das "Handeln" die eindeutige, zwingende Direktive, wie es sich verhalten soll.
Hiermit - mit der Bedeutung des "Wertes" als "Gebot", als "Sollsatz" - erklärt sich zugleich auch die besondere Argumentationsweise einer zweiten Gruppe soziologischer Bestimmungs- und Definitionsversuche von

"Wert", die hier als die explizit "ethisierend-soziologische" bezeichnet werden soll.

"Die 'Werte' einer Gesellschaft sind, so wichtig sie auch in der privaten Sphäre des Individuums sein mögen, historisch und soziologisch irrelevant, sofern sie nicht die Institutionen rechtfertigen und die Menschen zum institutionellen Handeln veranlassen... wir können, so glaube ich, dann von 'gemeinsamen Werten' sprechen, wenn ein Grossteil der Mitglieder einer institutionellen Ordnung die Rechtfertigung dieser Ordnung anerkennt, wenn eine solche Rechtfertigung die Grundlage des Gehorsams bildet oder doch zumindest für eine gewisse Zufriedenheit sorgt."[190]

Nach Mills haben "Werte" in ihrer Funktion von "Legitimation" die Funktion von Ordnungs-Aufrechterhaltungen. Darin unterscheidet er sich nicht von Lundberg. Was ihn jedoch von diesem unterscheidet, ist, dass er "Werte" praktischer versteht: sozusagen als das Mittel, um dessen Leistungsfähigkeit die "Ordnung" in ihrem Legitimationsbedürfnis und in ihrer Legitimationsnotwendigkeit weiss; und dessen Leistungsfähigkeit durch die "Anerkennung" bestätigt wird.

Die spezifische Art dieser "Leistungsfähigkeit" wird vielerorts noch näher ausgeführt. Claessens etwa referiert, im Zusammenhang einer Äusserung W. Rudolf's: "Werte sind hinter kulturellen Normen, Standards usw. stehende Imperative, eine '... ausdrücklich oder stillschweigend inbegriffene Auffassung des Wünschenswerten, eigentümlich einem Individuum oder charakteristisch für eine Gruppe, die die Auswahl unter verfügbaren Handlungsweisen, -mitteln

---

Anmerkung 190):
Mills, C. W.: "Kritik der soziologischen Denkweise", Neuwied 1963, p 79f.

und -zielen beeinflusst'." [191] "Die Menschen haben Vorstellungen über das, was wirklich ist oder war, und sie haben Vorstellungen darüber, wie die Wirklichkeit sein soll oder gewesen sein sollte. Die Vorstellungen der ersteren Art nennen wir Überzeugungen (beliefs), die der letzteren Wertungen (valuations)." [192] "'Wert' ist ein ... Masstab der guten Gegenstände', ... Kriterium zur Auswahl der Objekte, die wir anstreben sollen', ... normativer Standard zur Beurteilung von Objekten', ... Kriterium für normativ gebilligte Gegenstände'." [193]

Die "Soziologie" erklärt sehr oft, dass nicht von "Sein" auf "Sollen" geschlossen werden soll. Was sie damit eigentlich meint, wird um so unverständlicher, je eindeutiger erkennbar ist, dass das "Sollen" der zentrale Begriff eben auch in ihren Vorstellungen vom "Sein" ist. Dies zeigt sich sehr deutlich in den eben genannten Zitaten:
Wiederum sind "Wert" und "Lebenstätigkeit" einander äusserlich; der "Wert" aber ist erneut der Träger der konkreten Direktiven, derer sich das blinde "Sollen" - die "Aufforderung an sich" - zu bedienen hat, um seine "reale Pflicht" zu erfüllen. Die Frage nach dem "Sollen" bleibt zunächst offen. Wem dient es, wer stellt es auf, was erfüllt es, als was existiert es?
Claessens/Rudolf verweisen genauer darauf: die "Imperative" geben an, welche Auswahl des "Handelns" getroffen werden soll; das heisst, die Imperative fordern

---

Anmerkung 191):
Claessens, D.: "Familie und Wertsystem", a.a.O. p 26; Zitat im Zitat: Rudolf, W.: "Die amerikanische 'Cultural Anthropology' und das Wertproblem", Berlin 1959.

Anmerkung 192):
Myrdal, G.: "Das Wertproblem in den Sozialwissenschaften", Hannover 1965, p 99.

Anmerkung 193):
Lautmann, R.: "Wert und Norm", a.a.O. p 105.

auf, das Mass einzuhalten; und sie geben an, wie dies zu bewerkstelligen sei.
Gleichermassen sind sie als "Imperative" der Ausdruck dafür, dass die gesamte Notwendigkeit des massvollen "Handelns" nur durch eben das "Sollen" gewährleistet und aufrechterhalten werden kann.
Dies ist die gängige "ethische" Konzeption entwickelt-warenproduzierender Modellkonstruktion der Welt.
Die "Soziologie" also liefert hiermit nicht Besonderes.
Auf diese Art und Weise aber drücken sich in der "Soziologie" in gleichem Masse eschatologische Momente wie Elemente eines diesseitsverneinenden Pessimismus aus.
Denn wenn "Wert" definiert wird als "Imperativ des Wünschenswerten" oder als "Vorstellung ... wie die Wirklichkeit gewesen sein sollte"; als "Kriterium" dessen, was wir "anstreben" sollen, weil wir es ganz offensichtlich nicht besitzen, so steht er als "Wert" immer über dem, was in jedem Augenblick wirklich ist.
Und einerseits gibt er so an, dass und wie es "besser" sein könnte - andererseits ist er Konstituenz "Orientiert-Beschränkten Handelns", das heisst er ist immer vorhanden und gibt seinen Verweis auf das "Bessere" unaufhörlich: seine fortwährende Existenz drückt also andersherum aus, dass es nie "gut" ist und ja auch nie "gut" sein kann (denn sonst hätte der so bestimmte "Wert" seinen Sinn verloren).

Die moderne "Soziologie" bietet noch eine dritte Gruppe an, in der die Grundvoraussetzung von "Wert" und "Lebenstätigkeit" als voneinander unabhängigen variiert wird; diese soll hier als die "Volkswirtschaftliche" gekennzeichnet werden:
"In dieser Zeit hat solches aus dem Gebiete, sage des A sich ablösende Stück aufgehört, ganz und gar unter diesem Willen oder dieser Herrschaft zu stehen; es hat

noch nicht angefangen, ganz und gar unter dem Willen und der Herrschaft, sage des B zu stehen: es steht noch unter einer partiellen Herrschaft des A und schon unter einer partiellen Herrschaft des B. Es ist abhängig von beiden Subjekten, insofern als ihre Willen in bezug darauf gleichgerichtet sein mögen, wie es der Fall ist, so lange als der Wille des Gebens und Empfangens dauert; es ist gemeinsames Gut; sozialer Wert."[194]

Tönnies' Bestimmung, die hier am Anfang der dritten Gruppe steht, unterscheidet sich von den Vorhergehenden in einem Punkte nicht: auch bei ihm sind "soziale Werte" ganz eindeutig Orientierungspunkte des Handelns, steht doch bei ihm der "Wert" als Ziel und Zweck recht eindeutig im Mittelpunkt des "Handelns", welches ja oft als Ziel- und Zweckgerichtetes bestimmt wird. Allerdings hat der "Wert" im Kontext von "Handeln" und "Sozialem" hier bei Tönnies mehr den Charakter des Streitobjektes in einem Zivilprozess oder etwa den einer Hammelkeule auf dem Markt.

Das "Soziale" dabei ist nichts anderes als der temporäre und etwas leidige Zustand ungeklärter Rechtsverhältnisse, das heisst eine sekundäre Übergangsstufe zum Ideal der Stabilität privaten Eigentums. Dieser Gesichtspunkt darf hier nicht weiter verwundern, denn nach Tönnies besteht eine Gesellschaft nur dann, wenn freie, integere Persönlichkeiten rein verstandesmässig um eines Gutes willen zusammentreffen, mag letzteres nun eine Hammelkeule oder ein sonstiger "sozialer Wert" sein. Wichtig ist hier aber besonders der Gedanke, dass jedes "Gut" einen "Wert" darstellt. Dieser Gedanke etwa findet

---

Anmerkung 194):
Tönnies, F.: "Gemeinschaft und Gesellschaft", Leipzig 1935, p 41.

sich auch bei Thomas und Znaniecki:
"By a social value we understand any datum having an empirical content accessible to the members of some social group and a meaning with regard to which it is or may be an object of activity."[195]; und besser kann man gar nicht Sokrates, Plato oder Aristoteles referieren.

An dieser Stelle könnte man die Charakterisierung der "drei Gruppen" soziologischer Bestimmungs- und Definitionsversuche von Wert abbrechen; diese Unterteilung in Gruppen mag sehr hilfreich gewesen sein, gerade um auf die gemeinsame Problematik aller Bestimmungen in ihrer Unterschiedlichkeit hinzuweisen.

Tatsächlich ist sie jedoch noch nicht einmal in der Klarheit wirklich zu vollziehen, mit der sie hier angedeutet wurde. So kann man einer jeden Bestimmung von "Wert" in der modernen Soziologie bei entsprechender Ausführlichkeit als komplexen Ausdruck "Absolut-Funktioneller", "Ethischer" und "Volkswirtschaftlicher" Implikationen nachweisen. Dies wird schon möglich, wenn man die angeführten Zitate und ihre erarbeitete Rekonstruktion aufeinander bezieht. Hier soll dies noch einmal betrieben werden an den "Wert"-"Bestimmungen" in den Versuchen einer "allgemeinen Handlungstheorie" bei Kluckhohn und Parsons.

"A value is a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the desirable which influences the selection

---

Anmerkung 195):
Thomas, W. J./ Znaniecki, F. 1918 , zitiert nach Kluckhohn, C.: "Values and Value-Orientations in the Theory of Action", in: Parsons, T./Shils, E. (Hrsg.): "Toward a General Theory of Action", Paperback Edition Toronto 1962, p 423

from available modes, means and ends of actions ... Values are ideas formulating action commitments."[196] "'Values are not the concrete goals of behavior, but rather are aspects of these goals. Values appear as the criteria against which goals are chosen, and as the implications which these goals have in the situation.'"[197] "An element of a shared symbolic system which serves as a criterion or standard for selection among the alternatives of orientation which are intrinsically open in a situation may be called a value."[198] "Values generally are patterned conceptions of the qualities of meaning of the objects of human experiences; by virtue of these qualities, the objects are considered desirable for the evaluating persons. Among such objects is the type of society considered to be good, not only in some abstract sense but also for 'our kind of people' as members of it. The value patterns that play a part in controlling action in a society are in the first instance the conceptions of the good type of society to which the members of that society are commited. Such a pattern exists at a very high level of generality, without any specification of functions, or any level of internal differentation, or particularities of situation."[199]

Anmerkung 196):
Kluckhohn, C.: "Values and Value Orientations in the Theory of Action", a.a.O. p 395f.

Anmerkung 197):
Kluckhohn, C., ebd. p 429.

Anmerkung 198):
Parsons, T.: "The Social System", Paperback Edition Toronto 1964, p 12.

Anmerkung 199):
Parsons, T.: "Social Structure and Personality", Paperback Edition London 1970, p 158f.

"First we follow Clyde Kluckhohn in defining values as 'conceptions of the desirable'. Such conceptions are, in the first instance, part of a culture; they may, on the one hand, be more or less fully shared by the human individuals participating in the culture; the degree to which they are common to the members of a society or subsystem of it is clearly highly important. Secondly, on the other hand, they may, as conceptions, be more or less explicitly stated in verbal pronouncements. Often values have to be inferred from more diffuse or particularized attitudes and from behavior . ... Values we define as conceptions of the desirable type of object in each of these categories (social systems, personalities, organisms, and the physical world S.P.). Social values, then are conceptions of the desirable social system; personality values of the desirable type of personality; and so on." 200)

Was die letzten Zitate in all ihrer Langatmigkeit auszeichnet, ist zuallererst die bemerkenswerte Tatsache, dass ihr wesentlicher Gehalt und ihre hauptsächliche Anstrengung offensichtlich darin besteht, jede auch nur sich ansatzweise herausbildende Bestimmung sofort wieder aufzuheben oder zu relativieren; "in the first instance"; "at a very high level"; "they may..."; "more or less"; "clearly highly important"; "are not ... but rather ..." etc.
Darüber hinaus jedoch stellen auch sie in ihren Bestimmungsversuchen von "Wert" nichts aussergewöhnliches

---

Anmerkung 200):
Parsons, T.: "Social Structure and Personality", a.a.O. p 194f.

dar; sämtliche Momente, die sie in sich bergen, sind in der vorliegenden Arbeit skizziert worden. Beachtenswert ist lediglich, dass sie alle Momente in einem Entwurf nicht nur implizit, sondern auch explizit artikuliert aufführen. Man könnte dementsprechend die Versuche der "allgemeinen Handlungstheorie" als ein "metaphysisch-ethisierendes volkswirtschaftlich-orientiertes Funktionsmodell" bezeichnen: Der "Wert" ist die "conception" des Wünschenswerten einer "guten Gesellschaft"; das Ziel dieser "guten Gesellschaft" ist das gemeinsame "Gut": einer offensichtlich "schlechten Gesellschaft" in ihrer miserablen Wirklichkeit;diesem Ideal hat der Mensch zu folgen, damit er wirklich "gut" werden kann: der "Wert" tritt als Postulat an ihn heran, um ihm den richtigen Weg zu weisen, das heisst er steht als der formulierte Masstab für das, was der Mensch anstreben soll. Ist das "Wünschenswerte" dergestalt selbst das "Gut", welches die "schlechte Gesellschaft" zusammenhält, so unterliegt der "Wert" doch der dauernden Gefahr in Vergessenheit zu geraten, wenn er nicht gerade das besondere Glück hat, "at a very high level of generality" "more or less fully shared", mehr oder weniger vollständig geteilt zu werden.

Derartige Bestimmungs- und Definitionsversuche sind letztlich nicht nur Kuriosa einer missverständlichen Begrifflichkeit: sie verweisen viel eindringlicher darauf, was eine so betriebene "Soziologie" als Disziplin für den Menschen darstellt, den sie zu erfahren sucht, wie sie als spezifische "Lehre" sich selbst mit ihren Ergebnissen dem Menschen gegenüberstellt: solchermassen ist sie der Versuch, den Mensch über die verfestigten Begriffe mit dem "Sollen" zu einem anderen "Sein" zu überreden, dass doch nie Wirklichkeit werden kann. In dem "Sein", in dem die

"Soziologie" den "Wert", das "Sollen" etc. vorzufinden glaubt, findet sie doch niemals wirklich ihren Gegenstand; vielmehr versucht sie, das "wirkliche Sein" in ihrer eigenen Begrifflichkeit, das heisst in der Begrifflichkeit als dem Ausdruck eines eigenen ausgedachten "Seins" zu formulieren. In ihren metaphysischen Voraussetzungen liegt ihr ethisierender Charakter. Eine Äusserung von G. C. Homans über "Norm" lässt sich in diesem Zusammenhang lesen wie das Schlusswort zu allen hier dargestellten soziologischen Bestimmungs- und Definitionsversuchen von "Wert":
"In einer unvollkommenen Welt zieht die Abweichung von dieser goldenen Regel keine besondere Bestrafung nach sich, und dies ist genau das, was ihr den hohen ethischen Wert verleiht. Wenn ein Mensch nach ihr lebt, so tut er es um ihrer selbst willen, nicht weil er sozial dafür belohnt wird. Tugend trägt ihren Lohn in sich."[201)]

Es sind hier bisher nur die prononciertesten soziologischen Äusserungen zu "Wert" zur Sprache gekommen. Daher sollen jetzt - ausserhalb der eigentlichen Auseinandersetzung - der Vollständigkeit halber noch eine Reihe anderer Äusserungen Erwähnung finden, an denen deutlich werden wird, was unter "prononciert" bisher verstanden worden ist. Es sind dies Äusserungen,

---

Anmerkung 201):
Homans, G. C.: "Theorie der sozialen Gruppe", 3. Aflg. Köln/Opladen 1968, p 136.

die sich ebenfalls als "Bestimmungen" verstehen oder die explizit als solche verstanden worden sind, ohne allerdings den Ansatz einer Problematisierung zu liefern. Ein deutliches Beispiel, welches oft zitiert und auf das oft bezogen wird, ist eine Äusserung Perry's: "Values arise whenever interest is taken in something an does not inhere in an object as isolated entity."[202]; ausgesagt wird hier, dass ein "Wert" nicht einem Gegenstand "absolut" ist, "inhärent" ist, sondern immer dann entsteht, wenn Interessse an den Gegenstand herantritt.

Mehr ist dieser Bestimmung nicht zu entnehmen, will man nicht zugleich Perry's gesamten möglichen Hintergrund und dessen Konsequenzen für eine Theorie- und Modellbildung rekonstruieren. Was das bedeutet, ist für den Luhmann'schen Ansatz auch schon geleistet worden (vergl. S.191-196).
Ähnliches gilt auch für eine Reihe weiterer Äusserungen[203]:

Anmerkung 202) :
Perry, C.F. ; zitiert nach Kluckhohn, C. : "Values and Value-Orientations in the Theory of Action", a.a.O. p. 397.

Anmerkung 203) :
"Any meaning in a narrow sense is a value (cognitive or other)." Sorokin, P.A. : "Society, Culture, and Personality", New York/London 1947, p. 47.
"... die unbewussten Voraussetzungen nämlich, welche die Mitglieder jeder Gesellschaft machen, oder, wie es die Soziologen nennen würden, die von ihnen vertretenen Werte." Homans, G.C. : "Theorie der sozialen Gruppe" , a.a.O. p. 140 .
"A value differs from a thing in that it posseses both a given content, which distinguishes it as an empirical object from other objects, and a meaning, by which it suggests other objects ..." Znaniecki, F. : "The method of Sociology", New York 1934, p. 41 .
"... dass Werte nicht einfach Verhaltungen, und Verhaltungen nicht einfach Werte sind, sondern dass Werte Gegenstände von Wertungen sind ..." , Willi, J.V. : "Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme", Zürich 1966, p. 114.

Was hier an Äusserungen für den Begriff "Wert" zusammengestellt ist, soll im folgenden auch für den Begriff "Norm" geschehen.
Überprüft man diese Äusserungen wiederum auf ihren Beitrag zur Klärung "soziologischer" Begrifflichkeit und Aufhllung ihres Bedeutungszusammenhanges, ergeben sich wieder die schon im Kapitel III 3 hergeleiteten Aspekte und Konsequenzen ; kann man sie verstehen als Dokumentation jener Vorgehensweise, in der "Begriffe","Definitionen" oder "Bestimmungen" notgedrungen zu ethischen Postulaten werden, deren wiederholte Anwendung die Konstruktion der "Welt" innerhalb des Modells platonischer Dualität erlaubt und praktikabel macht.[204)]

Anmerkung 204) :

"... the term normative will be used as applicable to an aspect, part or element of a system of action if,and only in so far as , it may be held to manifest or otherwise involve a sentiment attributable to one or more other actors that something is an end in itself ... An end , for these purposes, is a future state of affairs to which action is oriented by virtue of the fact that it is deemed desirable by the actor(s) but which differs in important respects from the state which they would expect to supervene bymerely allowing the predictable trends of the situation to take their course without active intervention . A norm is a verbal describtion of the concrete course of action thus regarded as desirable ..." Parsons,T.: " The Structure of Social Action", vol.I,Glencoe 1949, p75.

" Norms ... are more specific than general values ... They are the 'ways in which the value patterns of the common culture of a social system are integrated in the concrete action of its units in theirinteraction with each other.'" Smelser : " Theory of Collective Behaviour",London 1962, p 27 .

" Values refer to the beliefs that legitimize the existence and importance of special social structures ... Norms refer to standards of conduct that regulate the interaction among individuals in social structures." Smelser : "The Sociology of Economic Life", Englewood Cliffs 1963, p 27.

"...the component of norms is the set of universalistic rules or norms ..." Parsons, T. (ed) et al.:"Theories of Societies", New York 1965, p 43.

"...a norm is a statement made by some members of a group that a particular kind or quantity of behaviour is one they find it valuable for the actual behaviour ofthemselves..." Homans,G.C. :"Social Behaviour" , New York/Berlingame 1961,p 116.

"Norm hat die zweifache Bedeutung: einmal dessen, was allgemein, generisch geschieht, dann dessen, was geschehen soll, wenngleich es vielleicht auch nicht geschieht." Simmel, M. : "Einleitung in die Moralwissenschaft", Bd.1, Stuttgart/Berlin 1911, p. 69 .

" ... norms referred to as a standart ... These three classes of meanings are inherent aspects of meaningful phenomena. Any meaning in a narrow sense is a value ..." Sorokin, P.A. : "Society, Culture and Personality", New York / London 1947, p. 47.

"Norms are the'rules of the game'." Loomis, Charles P. : "Social Systems", Toronto/New York/London 1960, p. 17.

"The word norm means 'an authoritative standart'." Allport, Gordon W. : Personality and Social Encounter", Boston 1960, p. 155.

"Norm ... in der Soziol. für allg. soz. gültige Regeln des Handelns." Hartfield, G. : "Wörterbuch der Soziologie", Stuttgart 1972, p. 475/76.

"Ganz allgemein verstehen wir unter Normen Vorstellungen von etwas , das gesollt ist." Francis, E.K. : "Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens", München 1967, p 65.

" Im allgemeinen werden unter sozialen Normen Erwartungen verstanden ... " Pahlke, Jürgen :" Soziale Normen und die Theorie rationalen Verhaltens" in: Raiser,L,Sauermann,H.,Schneider,E.(Hrsg): "Das Verhältnis der Wirtschaftswissenschaft zur Rechtswissen - schaft,Soziologie und Statistik ", Berlin 1964, p 282.

" Soweit solche Verhaltenszumutungen in einem bestimmten Rahmen menschlichen Zusammenlebens ... verbindlich werden, haben wir soziale Normen vor uns ...Wer ihn überschreitet (den Rahmen S.P.) sieht sich (negativen) Sanktionen ausgesetzt. Das Zusammenwirken aller Massnahmen, die dazu beitragen, dass Normen eingehalten werden, wird als Prozess der sozialen Kontrolle bezeichnet. Je nach dem Ausmass der Sanktionen, die jenen treffen, der die Norm missachtet,lassen sich Kann-,Soll-und Mussnormen unterscheiden." Bolte, Karl,Martin : "Deutsche Gesellschaft im Wandel", Opladen 1965, p 14 .

" Soziale Normen begrenzen offenbar die Willkür in der Beziehung von Menschen zueinander." Popitz, Heinrich :"Soziale Normen" in : Archives Européennes de Sociology I Band II, 1961, p 188.

" Die Vielheit sich überschneidender und übergreifender Verpflichtungen bedeutet, dass die Möglichkeit eines Normenkonfliktes prinzipiell in der Struktur sozialer Ordnungen angelegt ist." Popitz, Heinrich : " Soziale Normen", a.a.O. p 192.

Alle hier aufgeführten Äusserungen sollen noch einmal verdeutlichen, welche Konsequenzen eine so betriebene "Soziologie" mit ihrer missverständlichen "Begrifflichkeit" zeitigt : nicht das ' wirkliche ,und immer gesellschaftliche, totale Sein' zum Gegenstand haben zu müssen, sondern das ' Sein ihrer "Begrifflichkeit"' als Gegenstand zu legalisieren , sich als ethisierende Wissenschaft in den Reigen der historisch entwickelten Wissenschaftshierarchie einreihen zu können.

IV DIE KONSEQUENZEN - UND EIN AUSBLICK FÜR DIE "SOZIOLOGIE" ALS "WISSENSCHAFTLICHE DISZIPLIN"

An dieser Stelle, nachdem eine Vielzahl verschiedener Materialien vorgestellt und zusammenfassend interpretiert ist, ist es von besonderer Wichtigkeit, noch einmal explizit darzulegen, was es eigentlich ist, das die vorliegende Arbeit nun aussagen kann.
Dabei sei, wie dies in der Einleitung angegeben ist und wie dies auch das Ziel der Material-Aufarbeitung ist, von den Begriffen "Wert" und "Norm" ausgegangen (die dabei zugleich immer stellvertretend auf den "soziologischen" Begriffsapparat - und dergestalt auf das Selbstverständnis der "Soziologie" - verweisen: denn auch sie gehören ja zu dem, was in der "Soziologie" als vertretbar gilt und, eben weil es der "Soziologie" selbstverständlich ist, immer auch zugleich paradigmatisch "soziologisch" ist).

Die vorliegende Arbeit hat aufgezeigt, was es immer und ausschliesslich ist, dass die Begriffe "Wert" und "Norm" beinhalten, aussagen und konstruieren, sobald sie überhaupt als "Wert" und "Norm" Gestalt annehmen:
"Wert" und "Norm" sind Gleichgewichts-Garanten innerhalb einer ganz spezifischen Modellkonstruktion der Welt; und dem ist sogleich hinzuzufügen, dass das Möglich-Werden der Spezifik dieser Modellkonstruktion immer heisst - und man entschuldige an dieser Stelle die Tautologie - dass die Möglichkeit dafür gegeben sein muss, so zu denken und so zu konstruieren, wie diese spezifische Modellkonstruktion ein Beispiel dafür abgibt. Das heisst, die spezifische Modellkonstruktion ist Ausdruck einer

Struktur - ohne diese Struktur könnte auch die spezifische Modellkonstruktion nicht sein; in der festgestellten Modellkonstruktion ist immer beides realisiert: Konstruktionsmodus und Struktur.

Die vorliegende Arbeit hat nun aufgezeigt, dass "Wert" und "Norm", wenn sie Gleichgewichts-Garanten sind, sie dies immer sind als Komponenten einer ganz spezifischen Modellkonstruktion, welche sich auch in ihrem gesamten Verlauf ganz klar darstellen lässt:
"Wert" und "Norm" sind als Gleichgewichts-Garanten die Komponenten innerhalb einer Modellkonstruktion "Absolute Wahrheit - Schlechte Alltäglichkeit"; was andersherum zugleich heisst, dass "Wert" und "Norm" nicht nur die Rolle der Garanten spielen innerhalb des Systems der Modellkonstruktion, sondern dass sie selbst auch das gesamte System einer Dualität "Absolute Wahrheit - Schlechte Alltäglichkeit" garantieren: wo die Begriffe "Wert" und "Norm" genannt und verwandt werden, da wird die Welt zugleich auch als Modell einer Dualität von "Absoluter Wahrheit - Schlechter Alltäglichkeit" konzipiert.

Wie bereits gesagt, trifft das zuerst die "Soziologie"; und doch liegt die Relevanz dieser Feststellung gerade darin, dass sie weit über die "Soziologie" hinausreicht - dass sie sich, wenn sie sich die "Soziologie" zum Beispiel gemacht hat, dieser eine andere Rolle zuweist (als dies etwa dem "soziologischen" Selbstverständnis entspräche): "Soziologie" kann hier nicht länger Mittel und Weg der Analyse bleiben, sondern wird zum Dokument!

So sollte es an dieser Stelle klar werden, dass

nicht mit Hilfe der "Soziologie" geschlossen werden kann, wenn dergestalt die "Soziologie" selbst es ist, die zum Gegenstand wird.

Ist solchermassen die "Soziologie" als "Gegenstand" festgemacht, so ist sie festgemacht als: spezifische Modellkonstruktion; und als eine solche als Ausdruck spezifischer Struktur.

Und beide, Modellkonstruktion wie Struktur, lassen sich darstellen. Hier nun aber - und da stellt sich sofort ein weiteres Ergebnis her - stellt sich heraus, dass die "Soziologie" sozusagen älter ist als sie selbst; oder anders formuliert, dass die "Soziologie" nur eine Variation innerhalb des Andauerns dieser ihrer Struktur und Modellkonstruktion ist:
Und in dieser Hinsicht ist also gewissermassen noch nicht einmal mehr die "Soziologie" als Gegenstand anzusehen, sondern das "Soziologie-Werden" - dies aber kann nur geklärt werden (und ist dementsprechend geklärt worden) als die Frage nach dem Andauern, das heisst der Entstehung und dem Beginn dieser Struktur und Modellkonstruktion.
Da aber liest sich das Ergebnis einer Darstellung von "Wert" und "Norm" grundsätzlich anders; und dies sei hier noch einmal vorgeführt:

"Wert" und "Norm" sind Garanten der spezifischen Modellkonstruktion "Absolute Wahrheit - Schlechte Alltäglichkeit", also als ein konstitutiver Faktor notwendig für das Bestehen der Gesamtkonstruktion; wie sie gleichzeitig, wo immer sie als Begriffe existent sind, sie immer das Gesamtsystem in sich selbst - ganz gleich ob freiwillig oder unfrei-

willig für den, der "Wert" oder "Norm" anführt - mit sich bringen. Dies beides aber drückt nichts anderes aus als das Bestehen einer Struktur und eines Konstruktionsmodus (denn diese sind die Konstituenz für eine jede Modellkonstruktion selbst). Wenn dies nun aber nicht nur für die "Soziologie" gilt, sondern auch für ältere, aber identische Aneignungsweisen der Welt, so besagt dies ganz eindeutig etwas anderes: Dass dies der logischen Struktur nach möglich ist und möglich bleibt, zeigt das Bestehen e i n e r G e s e l l s c h a f t l i c h k e i t an; dass es einem bestimmten Konstruktionsschema von Modellkonstruktionen der Welt treu bleibt, gibt Auskunft darüber, dass e i n e T r a d i t i o n besteht.

Und dies ist der Rahmen, in dem schliesslich das Problem "Wert" und "Norm" zu verstehen ist.

Dies ist - denn davon geht die vorliegende Arbeit ja aus - die "Theorie der Normen und Werte". Anders kann sie nicht geschrieben werden - es sei denn, man wollte innerhalb "soziologischen" Rahmens verbleiben und dergestalt den Problembereich der "ethischen" Modellkonstruktion weder verlassen noch in irgendeinerweise problematisieren (und damit noch nicht einmal dem verbalen Anspruch der "Soziologie" genüge tun).
"Soziologisch" sein zu wollen in dem Sinne, sich der Ethik zu enthalten, heisst aber eben, den Rahmen der "Soziologie" verlassen zu müssen.

So eben darf es nicht verwundern, dass die "Theorie der Werte und Normen" so ganz anders aussieht, als

die "Soziologie" erwarten würde oder aus sich heraus verstehen könnte; und dass diese "Theorie der Werte und Normen" sich gar nicht darauf beschränken kann, ausschliesslich von "Werten" und "Normen" zu sprechen oder diese (unter Ausser-Acht-Lassen der Problematik ihrer Existenz) unangetastet mit Marginalien aufzufüllen: wollte man etwa immer noch fragen, ob "Normen" "kognitiven" oder "motivationalen" Charakter haben; oder ob bei den "Werten" die "Emotionen" einen Anteil hätten, so zeigte man damit nur, dass man die Auseinandersetzung mit der Gesamtheit des Problems scheute.

Die hier geschriebene "Theorie der Werte und Normen" zeigt "Werte" und "Normen" als ein historisch-gesellschaftliches Problem: als ein Paradigma für das Problem der "Entstehung des Geistes".
Und wenn also die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit auch für die "Soziologie" ganz entscheidende Bedeutung haben, so bleiben sie in ihrer Bedeutung ganz und gar nicht darauf beschränkt.

Ihre Bedeutung hat sie eben auch für das Verständnis von Theorien - und für die Entwicklung entsprechender Theorien selbst - die sich die Entwicklung und die Bedeutung der Entwicklung von Geschichte und Gesellschaft überhaupt zum Gegenstand machen:
und zu beiden Aspekten liefert die vorliegende Arbeit eine Vielzahl aufgearbeiteten Materials, das dabei eine ganze Reihe von Schlüssen nahelegt.
Und es liegt in der Natur der Sache, dass die vorliegende Arbeit mit ihren Ergebnissen - auch wenn diese ungewöhnlich sein dürften - doch zumindest für den Bereich derartiger Fragestellungen kein

Neuland betritt:
Das heisst, dass sie ganz automatisch auf entsprechende Theorien trifft und diese - ohne sich dies explizit zum Ziel zu setzen; und ohne dazu auch irgendwie genötigt zu sein - in Gestalt der hier erbrachten Ergebnisse verifiziert oder falsifiziert, bzw. ein Korrektiv dieser Theorien darstellt. (Die Konsequenzen dessen zu ziehen, liegt dann im Bereich dieser Theorien; und nicht umgekehrt liegt es im Bereich der vorliegenden Arbeit, sich mit all diesen Theorien auseinanderzusetzen).
Nur eine ist im Kontext der vorliegenden Arbeit benannt worden und sei hier auch weiter beispielhaft angeführt:
die Geschichtsphilosophie Hegel's und die Konzeption des modernen Materialismus.
Und dazu ist ansatzweise ein Vergleich durchgeführt worden am Beispiel der "Kategorie" "Ware" (es sei hier ausdrücklich an die Einleitung erinnert; dort ist auch zugleich eine Korrelation vorausgesagt worden zwischen "entwickelter Ware" und den Aneignungsweisen der Welt des entsprechenden Zeitraumes und Kulturkreises): unter dem ausdrücklichen Verweis auf die Möglichkeit einer Korrelation zwischen "entwickelter Ware" und den Aneignungsweisen der Welt des entsprechenden Zeitraumes und Kulturkreises ist das aufgearbeitete Material mitbearbeitet worden - und die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit sind es nun, die auch für das Beispiel der "Ware" Aufschluss über die Geschichtsphilosophie Hegel's und den modernen Materialismus erlauben.

Denn in den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit ist die Korrelation bestätigt, darüber hinaus aber als eine h i s t o r i s c h e nachgewiesen. Die

Konsequenzen liegen auf der Hand:
"Ware" selbst lässt sich nicht länger als "logische" "Kategorie" verstehen, sondern ist selbst historischer Gegenstand - im Verein mit ihr gehen (mehr sei hier an dieser Stelle noch gar nicht formuliert) "analoge" Weisen der Aneignung der Welt; wo die "Ware" nicht in der entsprechenden Weise entwickelt ist, sind die Aneignungsweisen der Welt anders, sie sind in anderer Weise spezifisch.

Das Analogum der "Ware" kann dargestellt werden: in der Spezifik von Struktur und Konstruktionsmodi der entsprechenden Aneignungsweise der Welt; was andersherum ganz eindeutig heisst, dass eine jede spezifische "Stufe" der Aneignungsweise der Welt auch tatsächlich immer spezifisch ist. Und diese Spezifik hat deren Gesamtheit zum Gegenstand; in allen Aspekten ihrer Existenz ist diese Stufe der Aneignungsweise der Welt einzigartig, unvergleichbar und: vergänglich.
Das beweist zum einen die unbedingte Historizität alles historisch Gewordenen; und es beweist die (im Vergleich zu allen anderen möglichen Stufen) immer unbedingt Relativität einer jeden einzelnen Stufe. Die "Entwicklung des Geistes" ist dergestalt eben nicht der Traum vom immer "bewusster" und "perfekter" Werden des Menschen, ist nicht der verschämt vorgetragene Hegel'sche Weg vom "Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit", wie das Engels vorträgt: sondern sie wird zu verstehen sein als d i a l e k t i s c h e r Prozess der beständigen Aufhebung, d.h. dialektischen Vernichtung alles Bestehenden.
Die solchermassen historisch verifizierte "Ware" hat also etwa die Konsequenz, dass all die Kon-

struktionen von "Entwicklung", "Fortschritt" und "Absoluter Wahrheit" bei Engels und Lenin (und all ihren freiwilligen und unfreiwilligen Epigonen) zum einen als unhaltbar - als vom historischen Material widerlegte - ausgewiesen sind; und dass zum anderen diese Konzeptionen selbst als in der "ethischen" Tradition Stehende verstanden werden können: das heisst, es ist über sie ganz klar auszusagen, dass sie ebenfalls (wie dies auch für die "Soziologie" zutrifft) nur noch als Dokument Beachtung finden können, nicht aber als Instrumentarium der Analyse.

Derlei Betrachtungen sollten hier nur einmal Erwähnung finden, um den Charakter der vorliegenden Arbeit noch einmal zusammenfassend zu erläutern; weitere Reflexionen über die Konsequenzen der vorliegenden Arbeit sollen einer besonderen Publikation vorbehalten bleiben.

Was an dieser Stelle dagegen noch einmal versucht werden soll, ist, die Konsequenzen für den engeren Bereich der "Soziologie" noch einmal zu verfolgen. Und diese sind weitreichend genug: in der vorliegenden Theorie der "Normen" und "Werte" ist die "Soziologie", wie sie als "Disziplin" vom "sozialen Handeln" definiert ist bzw. betrieben wird, aufgehoben. Und so willkürlich, wie die "physic sociale" des Saint-Simon bei Comte als "Soziologie" für eine neue Disziplin postuliert wird, so definitiv wird man auf sie verzichten können und müssen.

Das soll nicht heissen, dass auf die Auseinandersetzung mit den Problemen menschlichen Tätig-Seins und menschlichen Zusammenlebens verzichtet werden soll; im Gegenteil heisst dies, diese Auseinandersetzung erst zu ermöglichen: unter Verzicht auf das "soziologische" Vorgehen und die "soziologischen" Kategorien. Und vielleicht wird man dabei sogar wieder die Vokabeln "Handeln" oder "Gesellschaft" verwenden können: aber eben nur, wenn sie ausdrücklich ihrer "soziologisch"-"ethischen" Bedeutung entkleidet sind.

Denn die "Soziologie" konstruiert einen Schein: sie konstruiert den Menschen und das Zusammenleben des Menschen als griechische Tragödie: die "Gesamtkonstruktion" der Welt ist natürlich immer eindeutig da, sie existiert genauso gut mit dem Menschen in ihr als ohne ihn; aber die "Soziologie" erweckt den Anschein als könnte der Mensch sie gefährden (als hätte er Fähigkeiten, ein "Chaos" zu provozieren); und ein jeder "soziologische" Begriff von "Werten" und "Normen" vertritt dasselbe Modell, wenn er sich ausdrücklich anbietet, dieses Schlimmste zu verhindern. Besonders in der amerikanischen "Soziologie" wird dabei ein Bild vom Menschen deutlich, dass die Menschen in einer geradezu grenzenlosen Potenz nur von ihren chaotischen Riesentaten abgehalten werden, indem sie wie die Tiere in einem Zoogitter von patterns, rules, roles, standards, values oder norms gehalten werden, die ihnen völlig äusserlich sind und von denen man nur hoffen kann, dass sie dem menschlichen Ansturm standhalten.

Wo also der "Soziologie" Beobachtungen anheimfallen, da werden sie wahrgenommen als tragischer Konflikt; und sie werden in theatralischer Gestalt vorgeführt.

Dementsprechend wird zum Beispiel ein Konflikt zwischen Lehrer und Schülern oder ein Konflikt zwischen einem einzelnen Menschen und der Exekutive eines Staates oder einer Partei zu einem "Norm"-Konflikt umgedeutet (was bedeutet, dass man die Gefahr der Umdeutung aller "Werte" etc. befürchtet), da er nur im "ethischen" Sinne verstanden und gedeutet werden kann.
Natürlich bleibt die Tatsache des Konfliktes bestehen. Aber nichts rechtfertigt, ihn als "Norm"-Konflikt zu identifizieren - zu einem Konflikt also zu stilisieren, der sich implizit auf die Überschreitung des Masses der "absoluten Wahrheit" bezieht.

Die "Soziologie" hat sich herausgestellt als moderne Gestalt der "Ethik". Das aber hat eine ganz besondere Bedeutung: sie - die sich doch als partikulare Disziplin versteht (vergl. z.B. Weber) und ausdrücklich jede Möglichkeit von "Universaltheorie" ablehnt - kann sich gerade nur darin konstituieren, dass sie als "ethische" selbst nur Komponente der antiken Universalphilosophie ist.

Was dies heisst, ist am Beispiel der Begriffe "Handeln" und "Gesellschaft" bereits gezeigt worden. Es soll hier noch einmal ausführlicher für den Begriff "Gesellschaft", d.h. für das Zusammenleben der Menschen, vorgeführt werden (um die Problematik noch deutlicher herauszustellen, sei hierfür der Begriff "Gesellschaft" als Wort einmal beibehalten):
"Gesellschaft" ist ganz allgemein das Verbundensein der Menschen; das heisst, "Gesellschaft" ist ihr Zusammensein. Jedes Phänomen der uns umgebenden Welt

ist uns also mit anderen Worten eine Erscheinung des Zusammenseins der Menschen.

Hierin liegt begründet, dass jede Auseinandersetzung mit Phänomenen der uns umgebenden Welt nur als Auseinandersetzung mit menschlichem Zusammensein möglich ist, wie jede Auseinandersetzung mit menschlichem Zusammensein nur in Auseinandersetzung mit allen Phänomenen der uns umgebenden Welt möglich ist.

In der modernen Wissenschaft wird die Auseinandersetzung mit dem Zusammensein der Menschen nur als eine Disziplin unter zahlreichen anderen Disziplinen mit ganz verschiedenen Fragestellungen und Ergebnissen angesehen.
Eine jede Disziplin der modernen Wissenschaft ist notwendigerweise eine Abgrenzungsdisziplin. Die Zuweisung eines Gegenstandes zu einer Disziplin beinhaltet also auch gleichzeitig eine Abgrenzung, das heisst Beschränkung des zugewiesenen Gegenstandes auf zugewiesene Probleme.
Da eine jede Disziplin nur durch die Abgrenzung ihres Problembereiches zu einer Disziplin wird, stehen sich in der modernen Wissenschaft eine Anzahl ganz bestimmter Problembereiche abgegrenzt gegenüber; diese müssen auch deshalb notwendigerweise zusammenhanglos bleiben, weil eine jede Disziplin, selbst so sie "Zusammenhang" zu ihrem Gegenstand macht, sich wiederum als Einzeldisziplin in Abgrenzung zu allen anderen versteht.

Moderne Wissenschaft eignet sich ihren Gegenstand mit anderen Worten nur dadurch an, dass sie ihn in

einzelne Phänomene seiner selbst zerschlägt und damit auf einige beschränkte Problembereiche reduziert.

Die Dissoziation des einen Gegenstandes von Wissenschaft bedeutet aber keinesfalls die immer grössere Bereicherung wissenschaftlicher Analyse durch immer vielfältiger voneinander abgegrenzten Fragestellungen; denn die einzelnen abgegrenzten Problembereiche stellen keine Ausschnitte des Gegenstandes dar, die zusammen ihn wirklich als Ganzes beschreiben würden.
Im Gegenteil glaubt ja jede Disziplin ihren eigenen Gegenstand zu besitzen. Da aber eine jede Disziplin nie über etwas anderes denn menschliches Zusammensein referiert, sich aber als gegenüber einem eigenen Gegenstand definiert, definiert eine jede Disziplin in ihrem Gegenstand ein exklusives Modell menschlichen Zusammenseins. Nur sind sich alle Disziplinen - und nur so können sie ja auch als einzelne Disziplinen überhaupt bestehen - über ihr eigentliches Tun nicht im geringsten im klaren.

Es ist also ein ebenso gefährlicher wie beliebter Irrtum, die Dissoziierung wissenschaftlicher Analyse als notwendige Konsequenz der Arbeitsteilung und als Grundlage wissenschaftlicher Effektivität zu begrüssen:
die Zerschlagung und Dissoziierung wissenschaftlichen Gegenstandes in der modernen Wissenschaft bedeutet somit nichts anderes als das Gegenüberstellen einander ausschliessender Modelle menschlichen Zusammenlebens, aus deren Abgegrenztheit kein Weg hinausführt; die also eine jede in ihrem Problembereich, das heisst in ihrer Begrifflichkeit mit deren immanenten Erwartungshaltungen und

Schlüssen, der Analyse menschlichen Zusammenseins gar keinen Ansatz liefern können.
Solchermassen ist die wissenschaftliche Aneignung des Gegenstandes auch nicht in Addition der Ergebnisse oder Ansätze der Einzeldisziplinen herzustellen.
Hier liegt der Grund, warum auch sogenanntes "interdisziplinäres" Vorgehen keinen Zusammenhang herstellen kann: denn tatsächlich stellt es den sinnlosen Versuch dar, Zusammenhang herzustellen in der Verknüpfung einzelner Disziplinen, das heisst unter ausdrücklicher Aufrechterhaltung der jeweiligen Abgegrenztheit und Beschränktheit. Interdisziplinität versucht also anders gesagt, indem sie den Bestand einer jeden Disziplin anzugreifen vermeidet, einander ausschliessende Modelle menschlichen Zusammenseins zu vereinen.

In der modernen Wissenschaft gilt das Zusammensein der Menschen nur als Teilbereich neben zahlreichen anderen Gegenständen wissenschaftlicher Analyse; als nur ein Gegenstand unter vielen ist es der "Soziologie" zugewiesen. Anders gesagt ist also die "Soziologie" die Disziplin, auf deren Problembereich das Zusammenleben der Menschen als wissenschaftlicher Gegenstand von der modernen Wissenschaft beschränkt wird.
In der modernen "Soziologie" wird das Zusammensein der Menschen als "Gesellschaft" abgehandelt, wie der "Soziologie" das Zusammensein der Menschen unter dem "Gesellschaftsbegriff" in der modernen Wissenschaft zugewiesen wird.
Auch die anderen sogenannten "Gesellschaftswissenschaften" verstehen das Zusammensein der Menschen

nicht anders denn als spezifischen Gegenstand über die "Soziologie" vermittelt, das heisst, nur in präformierter Beschränkung. Als "Gesellschaft" geht das Zusammensein der Menschen nur unter immer "soziologischem" Blickpunkt in sie ein.

Die wissenschaftliche Disziplin von der "Gesellschaft" ist die "Soziologie"; in ihr, unter dem ihr eigenen Begriff der "Gesellschaft", wird Zusammensein der Menschen als spezieller Problembereich gefasst; und als einziger, der als explizit "Zusammensein" verstanden wird.
Explizit "Zusammensein" - "Gesellschaft" - bezeichnet, wie gezeigt, menschliches Zusammensein, reduziert auf Erscheinungen wie Struktur, Ordnungsprinzipien, formale Gesetzmäßigkeiten etc.
Niemand würde jedoch heute bestreiten, dass Zusammensein der Menschen selbstverständlich im Begriff der "Gesellschaft" beschrieben ist. Das heisst, der Begriff "Gesellschaft" impliziert "soziologischen" Blickpunkt auch für die Disziplinen, die ihren Gegenstand in irgendeiner Weise auf "Gesellschaft" beziehen oder von "Gesellschaft" abgrenzen; das heisst, wo immer der "Gesellschaftsbegriff" auftritt.
So wird in der modernen Wissenschaft "Soziologie" eigentlich doppelt betrieben:
zum einen ist die "Soziologie" die einzige Disziplin, die ausdrücklich die "Gesellschaft", das heisst das explizit "Zusammensein" der Menschen zu ihrem Gegenstand macht;
zum anderen wird sie als "Soziologie" real mitbetrieben auch dort, wo immer heute auf "Gesellschaft" bezogen oder von "Gesellschaft" abgegrenzt wird.
Anders gesagt betreibt nämlich eine jede wissenschaftliche Disziplin, welcher Art der Begriff der

"Gesellschaft" auch in ihre Abgrenzung Eingang findet, "soziologische" Implikation, das heisst, "soziologische" Erwartungshaltungen und "soziologischen" Schluss.
Darüber hinaus aber betreibt (in Gestalt ihrer selbst) eine jede einzelne Disziplin noch ihr eigenes - gerade anti-"soziologisches" - Modell "menschlichen Zusammenseins". Das heisst, wie eine jede einzelne Disziplin den "soziologischen" Blickpunkt zur eigenen Konstituierung braucht, so konstituiert sie damit "soziologischen" Blickpunkt mit; und Ergebnis dessen ist auch immer gleichzeitig die Konstituierung eines nicht-"soziologischen" "Gesellschafts"-Modells.
Ihren eigenen Abgrenzungen mittels des oder gegenüber dem Begriff der "Gesellschaft" ist die Zuweisung an die "Soziologie" implizit; denn sie selbst erklären sich aus ihrer freiwilligen Beschränkung nicht zuständig, ihr eigentliches Tun zu reflektieren.

Tatsächlich entkommt auch selbst die moderne "Wissenschaft" nicht dem Kontext universalistischer Systematik (und zeigt sich auch hierin in ihrer engsten Nähe zur antiken Modellkonstruktion der Welt). Denn entgegen dem Selbstverständnis einer jeden Einzeldisziplin vollzieht sich ihre Abgrenzung immer nur über die unerkannte Immanenz einer allgemein zugewiesenen Begrifflichkeit, einer Zuweisungsmöglichkeit also, die ja selbst eine universale Systematik darstellt.
So ist die "Soziologie" nicht Psychologie und die Psychologie nicht "Soziologie"; beide besitzen ihre eigene Begrifflichkeit; um aber als Psychologie ihre abgegrenzte psychologische Begrifflichkeit

herstellen zu können, muss sie sich selbst als "nicht-soziologische" herstellen. Um sich also als psychologische abgrenzen zu können, muss sie selbst die "soziologische" kennen, muss sie selbst über "soziologische" Begrifflichkeit verfügen, das heisst "Soziologie" betreiben. Denn sie eignet sich den Gegenstand in seinen psychologischen Aspekten nur dadurch an, dass sie ihn auch unter seinen "soziologischen" Aspekten erkennt und letztere dann als nicht ihren Gegenstand der "Soziologie" zuweist. Dergestalt bestehen die Einzeldisziplinen in ihrer Abgegrenztheit gerade doch in einem einheitlichen Zusammenhang miteinander, und zwar ist dieser Zusammenhang das Selbstverständnis der sich auferlegten Beschränkung einer jeden Einzeldisziplin: wie er so selbst universale Systematik ist.

In dieser Hinsicht ist der Glaube an die Eigenständigkeit jeder Disziplin, auch wenn sie von den Einzeldisziplinen verfochten wird, reine Fiktion.

Es ist andererseits unnötig, nochmals darauf hinzuweisen, dass die Abfolge und Beschränkungen es somit allen Einzeldisziplinen, auch in ihrem eigentlichen Zusammensein, unmöglich machen, sich den Gegenstand wissenschaftlicher Analyse tatsächlich anzueignen.

Wiewohl etwa also eine jede Disziplin über "soziologische" Begrifflichkeit verfügt, so verfügt sie über diese gerade, um in ihrer Abgrenzung ein eigenes Modell menschlichen Zusammenseins darzustellen.

So bleibt notwendigerweise die "Soziologie" doch einzige "Wissenschaft" vom explizit "Zusammensein" der Menschen, wie sie andersherum in ihrer Abgrenzung eben selbst nur ein exklusives Modell

menschlichen Zusammenseins ist. Das Ergebnis eines solchen Zustandes ist im Verlauf der vorliegenden Arbeit eigehend vorgeführt worden. Im Verweis auf zweierlei aber - auf die immer vorhandene universale Systematik und auf die historische Relativität - wird der Ansatz zu einem Ausweg aus diesem Dilemma zu finden sein.

V. LITERATURVERZEICHNIS

Aall,A. : Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur, Leipzig 1896-99

Aberle,D.F. : "Shared Values in Complex Societies" in : American Sociological Review 15, 195o

Adler,Franz : "The Value Concept in Sociology" in : American Journal of Sociology,62, 1956-57

Adler,Max : Das Rätsel der Gesellschaft, Aalen 1975

Adorno,Theodor,W. : Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie,Frankfurt a.M. 197o

Adorno,Theodor,W.u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied und Berlin 1972

Albert,Ethel,M. : "The Classification of Values: A Method and Illustration" in : American Anthropologist 58, 1956

Albert,Ethel,M./Kluckhohn, Clyde : A Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy, 192o-1958, Glencoe 1959

Albert,Hans : "Ethik und Metaethik" in: Archiv für Philosophie 11, 1961

Alexander,Franz : "Values and Science" in : The Journal of Social Issues 6, Nr. 4, 195o

Allport,Gordon,W. : "The Historical Background of Modern Social Psychology" in : Lindzey,G. (Hrsg.): Handbook of Social Psychology, Bd. 1, Cambridge 1954

Allport,Gordon,W. : Personality and Social Encounter, Boston 196o

Allport,Gordon,W./Vernon,P.E./Lindzey,G. : Study of Values, Boston, 3.Aflg. 196o a

Allport,G.W. : Die Natur des Vorurteils, Köln 1971

Arensberg, Conrad,M./Niehoff,Arthur,H. : Introducing Social Change, Chicago 1964

Aristoteles : Politikon, Oxford 1962

Aristoteles : Nicomachische Ethik, London 14. Aflg. 1962

Arnold,W. : Person, Charakter, Persönlichkeit, Göttingen, 3. Aflg. 1969

Aron,Raymond : Die deutsche Soziologie der Gegenwart, Stuttgart 1953

Aron,Raymond : Hauptströmungen des Soziologischen Denkens, 2 Bde., Köln 1971

Aster,E.v. : Geschichte der Philosophie, Stuttgart, 13. Aflg. 1956

Banton,Michael : Roles, London 1965

Barrett,D.N.(Hrsg.) : Values in America, Notre Dame 1961

Bartley, Delbert : Grundzüge und Probleme der Soziologie, Neuwied, 2.Aflg. 1966

Barton,A. : "Measuring the Values of Individuals" in : Research Supplement to Religious Education 57, 1962

Bates,Alan,P./Cloyd,Jerry,S. : "Toward the Development of Operations for Defining Group Norm and Member Roles" in : Sociometry 19, 1956

Becker,H. : Through Values to Social Interpretation, Durham 195o

Becker,H. : Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln , Würzburg 1959

Becker,H. : "Value" in : Gould,J. et al. (Hrsg.) : A Dictionary of the Social Sciences, N.Y. 1964

Behrendt,Richard,F. : Der Mensch im Licht der Soziologie, Stuttgart, 2.Aflg. 1962

Belshaw,C. : "The Identification of Values in Anthropology" in : American Journal of Sociology 64, 1959

Bender,Ernst (Hrsg.) : Deutsches Lesebuch 7, Karlsruhe 1966

Benjamin,Walter : Gesammelte Schriften, Bd I, 2, Frankfurt a.M. 1974

Berlo,David,K. : The Process of Communication, N.Y. 196o

Bernal,John,Desmond : Wissenschaft, Bd.1, Hamburg 197o

Bernsdorf,W. et al. (Hrsg.) : Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 2.Aflg. 1969

Bierstedt,Robert : The Social Order, N.Y., 2. Aflg. 1963

Blake,Judith/Davis,Kingsley : "Norms, Values and Sanctions" in : Faris,R.E.L. (Hrsg.) : Handbook of Modern Sociology, Chicago 1964

Bloch,Ernst : Subjekt-Objekt, Frankfurt a.M., 1. Aflg. 1971

Bokelmann,Hans : Maßstäbe Pädagogischen Handelns, Würzburg 1965

Bolte,Karl,Martin/Aschenbrenner,Katrin : Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart, Opladen 1963

Bolte,Karl,Martin : Deutsche Gesellschaft im Wandel, Opladen 1966

Bolte,Karl,Martin : "Schichtung" in : König,R. (Hrsg.) : Soziologie, Frankfurt a.M. 1967

Bonner,H. : Social Psychology, N.Y. 1953

Bormann,Karl : Parmenides, Hamburg 1971

Boudon, Raymond : Strukturalismus - Methode und Kritik, Düsseldorf 1973

Bourdieu,Pierre : Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M. 197o

Brandt,Richard,B. : Ethical Theory, Englewood Cliffs 1959

Brandt,Ursula/Köhler,B. :"Norm und Konformität" in : Lersch,Ph. et al. (Hrsg.) : Handbuch der Psychologie, Bd.7 Sozialpsychologie,Göttingen 1972

Bredemeier,Harry,C./Stephenson,Richard,M. : The Analysis of Social Systems, N.Y. 1962

Brentano,Franz : Geschichte der Griechischen Philosophie,. Bern, München 1963

Broecker,Walter : Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt a.M. (1965).

Broom,Leonard/Selznick,Philip : Sociology, N.Y., 3. Aflg. 1963

Brunner,O.v./Conze,W./Koselleck,R. (Hrsg.) : Geschichtliche Grundbegriffe, Bd.I,Stuttgart 1975

Burkert,Walter : Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962
Capelle,W. (Hrsg.) : Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968
Carlston,Kenneth,S. : Law and Structures of Social Action, London 1956
Carr,L.J. : Situational Analysis, N.Y. 1948
Catton,W.R.Jr. : "A Theory of Value" in : American Sociological Review 24, 1959
Catton,W.R.Jr. : From Animistic to Naturalistic Sociology, N.Y. 1966
Claessens,D. : Familie und Wertsystem, Berlin 1962
Claessens,D. : Rolle und Macht, München, 2 Aflg. 197o
Clark,B.R. : "Organizational Adaption and Precarious Values; A Case Study" in : American Sociological Review 21, 1956
Clinard,Marshall,B. : Sociology of Deviant Behaviour, N.Y. 1957
Cohen,Y.A. : Social Structure and Personality, N.Y. 1961
Cooley,Charles,Horten : Social Process, N.Y. 1918
Cottrell,Fredd : Energy and Society, N.Y. 1955
Cuvillier,A. : Kurzer Abriss der Soziologischen Denkweise, Stuttgart 196o
Dahlke,H.O. : Values in Culture and Classroom, N.Y. 1958
Dahrendorf,Ralph : Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Stuttgart 1957
Dahrendorf,Ralph : Gesellschaft und Freiheit, München 1961
Dahrendorf,Ralph : Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Tübingen 1961 a
Davis,J.A. : "Structural Balance, Mechanical Solidarity, and Interpersonal Relations" in . Berger,J. et al. (Hrsg.) : Sociological Theories in Progress, N.Y. 1966
Davis,Kingsley : Human Society, N.Y. 1949
Deutsch,K.W. : "Some Quantitative Constraints on Value Allocation in Society and Politics" in : Behavioral Science 11, 1966
Diels,Hermann : Herakleitos von Ephesos, Berlin, 2.Aflg. 19o9
Diels,Hermann : "Die Anfänge der Philologie bei den Griechen in : Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 13, 191o
Diels,Hermann/Kranz,W. : Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1-3, Berlin, 6.Aflg. 1951-52
Diels,Hermann : Die Fragmente der Vorsokratiker, o.O., 2.Aflg. 1963
Dodd,St.C. : Systematic Social Science, Beirut 1947
Dodd,St.C. : "On Classifying Human Values : A Step in the Prediction of Human Valuing" in : American Sociological Review 16, 1951
Dohrenwend,Bruce,P. : "Egoism, Altruism and Fatalism : A Conceptual Analysis of Durkheim's Types" in : American Sociological Review 24, 1959
Drews,Artur : Plotin und der Untergang der Antiken Weltanschauung, Jena 19o7
Dubiel,Helmut : Identität und Institution. Studien über moderne Sozialphilosophen, Düsseldorf 1973
Durkheim,Emile : Soziologie und Philosophie, Frankfurt a.M.

Durkheim,Emile : Erziehung, Moral und Gesellschaft, Neuwied u. Darmstadt 1973
Durkheim,Emile : Die Regeln der soziologischen Methode, (hrsg. u. eingel. von René König), Neuwied; Berlin, 4.Aflg. 1976
Eberhardt,M. : Das Werten, Hamburg 195o
Eberlein,Gerald : Theoretische Soziologie heute. Von allgemeinen Sozialtheorien zum soziologischen Kontextualmodell, Stuttgart 1971
Edel,A. : "The Concept of Levels in Social Theory" in : Gross,L. (Hrsg.) : Symposium in Sociological Theory, Evanston 1959
Eisermann,Gottfried : Bedeutende Soziologen, Stuttgart 1968
Elias,Norbert: Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde, Bern und München, 2aflg. 1969
Elias,Norbert : Was ist Soziologie, München 197o
Engels,Friedrich : Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), MEW 2o, Berlin 1973
Engels,Friedrich : MEW 13, Berlin 1974
Eubank,E.E. : The Concepts of Sociology, Boston 1932
Fairchild,Henry,P. (Hrsg.) : Dictionary of Sociology, N.Y. 1944
Fallding,H. : "A Proposal for the Empirical Study of Values" in : American Sociological Review 3o, 1965
Fichter,Joseph,H. : Grundbegriffe der Soziologie Wien 1968
Fichter,J.H. : Sociology, Chicago 1957
Field,Guy,Cromwell : Die Philosophie Platons, Stuttgart 1952
Findlay,J.H. : Values and Intentions, London 1961
Firth,R. : Elements of Social Organization. N.Y. 1951
Firth,R. : "The Study of Values by Social Anthropologists" in : Man 53, 1953
Firth,R. : Essays on Social Organization and Values, London 1964
Fischer,Hugo : Die Aktualität Plotins, München 1956
Fishbein,M. : "An Investigation of the Relationships between Belief about an Object and the Attitude towards that Object" in : Human Relations 16, 1963
Fraenkel,Hermann : Wege und Formen Frühgriechischen Denkens, München, 2. Aflg. 196o
Fraenkel,Hermann : Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums, München, 3. Aflg. 1976
Francis,E.K. : "Einige Grundbegriffe zu einer Theorie der ethnischen Gebilde" in : KZSS 6, 1954
Francis,E.K. : Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens, München 1957
Francis,E.K. : "Soziologie" in : Görres-Gesellschaft (Hrsg.) Staatslexikon, Bd.7 Freiburg, 6. Aflg. 1962
Frank,Erich : Plato und die sogenannten Pythagoreer, Darmstadt, 2Aflg. 1962
Freemann,E. : Social Psychology, N.Y. 1937
Freymann,Walter : Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie, Leipzig 193o
Friedlaender,Paul : Platon, 2 Bde., Berlin, Leipzig 1928-3o
Friedman,Bertha,B. : Foundations of the Measurement of Values, N.Y. 1946

Friedrichs,Jürgen : Werk und soziales Handeln, Tübingen 1968
Fritz,Kurt v. : Philosophie und Sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles, Darmstadt 1963
Fritz,Kurt v. : "Der NOYΣ des Anaxagoras" in : Archiv für Begriffsgeschichte IX 1964
Fritz,K.v. : "Die Rolle des NOYΣ" in : Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.) : Um die Begriffswelt der Vorsokratiker Darmstadt 1968
Furfey,P.H. : The Scope and Method of Sociology, N.Y. 1953
Gadamer,Hans-Georg (Hrsg.) : Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Darmstadt 1968
Gadamer,Hans-Georg : Platos Dialektische Ethik und andere Studien zur Platonischen Philosophie, Hamburg 1968
Gadamer,Hans-Georg,u.a. : Idee und Zahl. Studien zur Platonischen Philosophie, Heidelberg 1968
Gäfgen,G. : Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung, Tübingen 1963
Gaiser,Konrad : Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963
Gehlen,Arnold : Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied und Berlin 1963
Geiger,Theodor : Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts, Neuwied 1947
Geiger,Theodor : Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens, Neuwied und Berlin, 2.Aflg.1968
Georgopoulos,Basil,S. : "Normative Structure Variables and Organizational Behaviour" in : Human Relations 18, 1965
Gibbs,Jack,P. : "Norms : The Problem of Definition and Classification" in : American Journal of Sociology 7o, 1964-65
Giddings,F.: Inductive Sociology, N.Y. 19o1
Gillin,John,Lewis/Gilling,John,Philip : Cultural Sociology, N.Y. 1948
Gillin,John : The Ways of Men, N.Y. 1948
Goebel,Karl : Die Vorsokratische Philosophie, Bonn 191o
Götze,Albrecht : "Persische Weisheit in griechischem Gewande in : Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1.2., 1922-23
Goldschmidt,W. : Understanding Human Society, London 1959
Goldschmidt,W./Edgerton,Robert,B. : "A Picture Technique for the Study of Values" in : American Anthropologist 63, 1961
Gomperz,Theodor : Griechische Denker, Berlin, Leipzig, 3. und 4. Aflg. 1922-31
Gomperz,Heinrich : Psychologische Betrachtungen an Griechischen Philosophen, Leipzig, Wien, Zürich 1924
Goode,William,J. (Hrsg.) : The Dynamics of Modern Society, N.Y. 1966
Gouldner,A.W./Gouldner,H.P. : Modern Sociology, N.Y. 1963
Gouldner,A.W. : Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory, N.Y. 1965
Green,A.W. : "Social Values and Psychotherapy" in : Journal of Personality 14, 1946

Green,A.W. : Sociology, N.Y; Toronto; London 1956
Greer,Scott,A. : Social Organization, N.Y. 1955
Gurvich,Georges : Dialektik und Soziologie, Neuwied und Berlin 1965
Habermas,Jürgen : Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M., 1. Aflg. 1973
Hare,A.Paul (Hrsg.) : Handbook of Small Group Research, N.Y. 1962
Hart,H. : "Value-judgements in Sociology" in : American Sociological Review 3, 1938
Hartfiel,Günter : Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1972
Hartmann,Nicolai : Aristoteles und das Problem des Begriffs, Berlin 1939
Heidegger,Martin u.Fink,Eugen : Heraklit, Frankfurt a.M.197o
Hegel,G.W.F. : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Berlin 1837
Hegel,G.W.F. : Phänomenologie des Geistes, Stuttgart, 2.Aflg.1932
Hegel,G.W.F. : Wissenschaft der Logik. Erster und Zweiter Teil, Stuttgart, 2.Aflg. 1936
Hegel,G.W.F. : System der Philosophie, Erster Teil, Stuttgart, 3.Aflg. 1955; Dritter Teil, Stuttgart, 2.Aflg. 1942
Heistermann,Walter-Erwin : Erkenntnis und Sein. Untersuchungen zur Einführung in das Wahrheitsproblem und seine geschichtlichen Ursprünge, Detmold 1951
Heinemann,Fritz : "Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin" in : Philologus 81, 1925
Heinimann,Felix : Nomos und Physis, Darmstadt 1972
Helle,Horst Juergen : Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels, Köln und Opladen 1969
Heraklit : Fragmente, Wiesbaden 1951
Hertzler,J.O. : Social Institutions, Lincoln 1946
Hesseling,P. : "Principles of Evaluation" in : Social Compass 11, 1964
Hildebrandt,Kurt : Frühe Griechische Denker. Eine Einführung in die Vorsokratische Philosophie, Bonn 1968
Hiller,E.T. : Social Relations and Structures, N.Y. 1947
Himes,J.S. : "Values Analysis in the Theory of Social Problems" in : Social Forces 33, 1954
Hinkle,R.C. : Die Entwicklung der amerikanischen Soziologie, München 196o
Hirsch,E.E. : "Norm" in : Bernsdorf,W. et al. (Hrsg.) : Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1955
Hirsch,E.E. : Das Recht im sozialen Ordnungsgefüge, Berlin 1966
Hoelscher,Uvo : Anfängliches Fragen. Studien zur Frühen Griechischen Philosophie, Göttingen 1968
Hoenigswald,Richard : Die Philosophie des Altertums, Leipzig, Berlin, 2.Aflg. 1924
Hoffmann,Ernst : Die Griechische Philosophie bis Platon, Heidelberg 1951

Homans,G.C. : Social Behavior : It's Elementary Forms, N.Y. 1961
Homans,George,Caspar : Theorie der sozialen Gruppe, Köln/Opladen, 3.Aflg. 1968
Homans,G.C. : Was ist Sozialwissenschaft, Opladen, 2.Aflg. 1972
Homer : Ilias (dtsch.v. Voß,Johann H.), München o.J.
Homer : Odyssee (dtsch.v. Voß,Johann H.), Mühcnen oJ.
Homer : Odyssee, Leipzig 185o
Horton,P.B./Leslie,G.R. : The Sociology of Social Problems, N.Y., 3.Aflg. 1965
Huber,Beat : Der Begriff des Interesses in den Sozialwissenschaften, Winterthur 1958
Hultkranz,A. : General Ethnological Concepts, Kopenhagen 196o
Hunt,E.F. : Social Science, N.Y. 3.Aflg. 1966
Jnkeles,A. : What is Sociology?, Englewood Cliffs 1964
Jackson,J.M. : "A Conceptual and Measurement Model for Norms and Roles" in : Pacific Sociological Review 9, 1966
Jäger,Gerhard : "Nus" in Platons Dialogen, Göttingen 1967
Jaeger,Werner : Die Theologie der Frühen Griechischen Denker, Stuttgart 1953
Jaeger,Werner : Aristoteles, Berlin, 2.Aflg. 1955
Jaeggi,Urs : Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Methode und Mode, Frankfurt a.M. 1968
Johnson,H.M. : Sociology : A Systematic Introduction, N.Y. 196o
Jonas,Friedrich : Geschichte der Soziologie, 4.Bde., Hamburg 1968-1969
Kafka,Gustav : Die Vorsokratiker, München 1921
Kafka,Gustav : Der Ausklang der Antiken Philosophie und das Erwachen einer Neuen Zeit, München 1928
Kane,J.J. : "Questions in Value Choice in Education" in : Barrett,D.N. (Hrsg.) : Values in America, Notre Dame 1961
Kardiner,A. : The Individual and His Society, N.Y. 1939
Kardiner,A. : The Psychological Frontiers of Society, N.Y., 4.Aflg. 1948
Katz,Daniel : "The Functional Approach to the Study of Attitudes" in : Public Opinion Quarterly 24, 196o
Kaupen,Heidrun u.Wolfgang : "Der Einfluss gesellschaftlicher Wertvorstellungen auf die Struktur der deutschen Studentenschaft" in : KZ SS 16, 1964
Keczkemeti,Paul : Meaning, Communication and Value, Chicago 1952
Keesing,F.M. : Cultural Anthropology, N.Y. 1958
Kelber,Wilhelm : Die Logoslehre, Stuttgart 1958
Kerschensteiner,Julia : Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern, München 1962
Kiss,G. : Einführung in die soziologischen Theorien, Bd.2, Opladen 1973; Bd.1, Opladen, 2.Aflg. 1974
Klages,Helmut : Geschichte der Soziologie, München, 2.Aflg. 1972

Klein,Josephine : The Study of Groups, London 1956
Kluckhohn,C./Murray,H.A. (Hrsg.) : Personality in Nature, Society and Culture, N.Y., 4.Aflg. 1950
Kluckhohn,Clyde : "The Scientific Study of Values" in : University of Toronto (Hrsg.) : Three Lectures, Toronto 1958
Kluckhohn,Clyde : "The Study of Values" in : Barrett,D.N. (Hrsg.) : Values in America, Notre Dame 1961
Kluckhohn,Clyde : "Values and Value-Orientation in the Theory of Action" in : Parsons,T./Shils, E.A. (Hrsg.) : Towards a General Theory of Action, N.Y. 1962
Kluckhohn,Florence/Strodtbeck,F.L. : Variations in Value Orientations, Evanston 1961
König,René : "Soziale Normen" in : Bernsdorf,W. et al. (Hrsg.) : Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 2.Aflg. 1969
König,René (Hrsg.) : Soziologie, Frankfurt a.M. 1967
König,René (Hrsg.) : Handbuch der empirischen Sozialforschung, 4 Bde, Stuttgart, 3.Aflg. 1973-76
König,René : Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie, München 1975
Kolakowski,Leszek : Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, München 1967
Kolb,William,L. : "Norm" in : Gould,J. et al. (Hrsg.) : A Dictionary of the Social Sciences, N.Y. 1964
Kolier,Marvin/Couse,Harold : Modern Sociology, N.Y. 1965
Krämer,H.J. : Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin/New York 1971
Kraft,Victor : Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre, Wien, 2.Aflg. 1951
Kranz,Walter : Die Griechische Philosophie, Leipzig 1941
Kranz,Walter : Empedokles. Antike Gestalt und Romantische Neuschöpfung, Zürich 1949
Kroeber,A.L. : Anthropology, N.Y. 1948
Kuhn,A. : The Study of Society, London 1966
Lambrecht,Stefan : Die Soziologie, Stuttgart 1958
LaPierre,Richard,T. : A Theory of Social Control, London 1954
Larson,Richard,F./Sutker,Sara Smith : "Value Differences and Value Consensus by Socioeconomic Levels" in : Social Forces 44, 1965
Laszlo,E./Wilbur,James,B. (Hrsg.) : Value Theory in Philosophy and Social Science N.Y. 1973
Lautmann,Rüdiger : Wert und Norm, Köln/Opladen 1969
Leinfellner,Werner : Die Entstehung der Theorie, Freiburg, München 1966
Leisegang,Hans : Griechische Philosophie von Thales bis Platon, Breslau 1922
Lenin,W.I. : Materialismus und Empiriokritizismus, Berlin, 9.Aflg. 1970

Lidder -Scott-Jones : A Greek-English Lexicon, Oxford, Reprint 1958
Liebrucks,Bruno : Platons Entwicklung zur Dialektik, Frankfurt 1949
Linton,R. : The Cultural Background of Personality, N.Y.; London 1945
Linton,R. : "The Problem of Universal Values" in : Spencer, R.F. (Hrsg.) : Method and Perspective in Anthropology, Minneapolis 1954
Lionberger,H.F. : Adoption of New Ideas and Practices, Ames 196o
Loomis,Charles,P. : Studies in Applied and Theoretical Social Science, East Lansing 195o
Loomis,Charles.P. : Social Systems, Princeton 196o
Luhmann,N. : Wahrheit und Ideologie in : Der Staat I, Berlin 1962
Luhmann,N. : Grundrechte als Institution, Berlin 1974
Lumley,F.E. : Principles of Sociology, N.Y., 2.Aflg. 1935
Lumpe,Adolf : Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon, München 1952
Lundberg,G.A. : Foundations of Sociology, N.Y. 1939
Lundberg,G.A./Schrag,C./Larsen,O.N. : Sociology, N.Y.; Evanston; London, 3.Aflg. 1963
Malinowski,B. : Kultur und Freiheit, Wien; Stuttgart 1951
Marcuse,Herbert : Vernunft und Revolution, Neuwied und Berlin, 3.Aflg. 197o
Martindale,D. : Community Character and Civilization, N.Y.; London 1963
Marx,Karl : Das Kapital, Erster Bd., Berlin 1972
Marx,Karl : Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin, 2.Aflg. 1974
Marx,Karl : Kritik der Politischen Ökonomie MEW 13, Berlin 1974
Mead,George,H. : Mind, Self and Society, Chicago 1934
Menzel,Adolf : Griechische Soziologie, Wien u. Leipzig 1936
Mering,O.v. : A Grammar of Human Values, Pittsburgh 1961
Merleau-Ponty,M. : Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt a.M. 1.Aflg. 1974
Merrill,F.E. : Society and Culture, Englewood Cliffs, 3.Aflg. 1965
Merton,Robert,K. : "Social Conformity, Deviation, and Opportunity-Structures : A Comment on the Contributions of Dublin and Cloward" in : American Sociological Review 24, 1959
Merton,Robert.K. : "Social Problems and Sociological Theory" in : Merton,R.K. et al. (Hrsg.) Contemporary Social Problems, N.Y. 1961
Michelakis,Emmanuel : Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkei bei Aristoteles, München 1953
Mills,C.Wright : Kritik der soziologischen Denkweise, Neuwied 1963
Mitchell,G.D. : A Dicitionary of Sociology, London 197o
Morris,Richard,T. : "A Typology of Norms" in : American Sociological Review 21, 1956
Morris,Charles,William : Varieties of Human Values, Chicago 1956

Morris,Charles,William : Zeichen,Wert,Ästhetik (hrsg. v. Eschbach,Achim), Frankfurt a.M. 1975
Mott,Paul,E. : The Organization of Society, Englewood Cliffs 1965
Müller,Rudolf : Entwicklung des Sozialen Wertbewußtseins, Weinheim u. Berlin 1968
Myrdal,G. : Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft, Hannover 1965
Nadel,S.F. : The Foundations of Social Anthropology, Glencoe 1951
Nassauer,Kurt : Denker der Hellenischen Frühzeit, Frankfurt a.M. 1948
Natrop,Paul : Über Platos Ideenlehre, Berlin 1914
Neal,S.M.A. : "Methodology for the Examination of the Function of Values and Interests in the Process of Social Change" in : Sociological Analysis 25, 1964
Nebel,Gerhard : Die Geburt der Philosophie, Stuttgart 1967
Negt,Oskar : Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels, Frankfurt a.M. 1964
Negt,Oskar : Die Konstituierung der Soziologie als Ordnungswissenschaft, Frankfurt a.M. 1974
Nestle,Wilhelm : Die Vorsokratiker,Jena, 2.Aflg. 1922
Nestle,Wilhelm : Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian, Stuttgart 1944
Nestle,Wilhelm : Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 3.Aflg. 1948
Newcomb,Theodor,M. : Social Psychology, N.Y. 195o
Newcomb,Theodor,M. : "Social Psychological Theory" in : Rohrer,J.H. et al. (Hrsg.) : Social Psychology at the Crossroads, N.Y.1951
Nietzsche,Friedrich : Die Geburt der Tragödie, Stuttgart 1964
Nisbert,Robert : The sociological Tradition, N.Y. 1966
Oerter,Rolf : Die Entwicklung von Werthaltungen während der Reifezeit, München/Basel 1966
Opler,M.E. : "Themes as Dynamic Forces in Culture" in : American Journal of Sociology 51, 1945
Oppel,Herbert : KAN N. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma), Philologus, Supplementband 3o, 4, Leipzig 1937
Pahlke,Jürgen : "Soziale Normen und die Theorie rationalen Verhaltens" in : Raiser,L. et al. (Hrsg.) : Das Verhältnis der Wirtschaftswissenschaft zur Rechtswissenschaft, Soziologie und Statistik, Berlin 1964
Pannwitz,Rudolf : Logos, eidos, bios, München 193o
Panunzio,C. : Mayor Social Institutions, N.Y. 1939
Pareto,Vilfredo : Allgemeine Soziologie (ausgew., eingel. u. übersetzt v. Brinkmann,Carl, besorgt v. Gerhard,Hans Wolfram), Tübingen 1955
Park,R.E./Burgress,E.W. : Introduction to the Science of Sociology, Chicago 1924
Parmenides : Vom Wesen des Seienden. Fragmente (hrsg. v. Hölscher,Uvo), Frankfurt a.M. 1969
Parsons,Talcott : Structure and Process in Modern Societies, Glencoe 196o

Parsons,Talcott : "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems" in : Wolff,K.H. (Hrsg.) : Emile Durkheim, Columbus 196o

Parsons,T./Shils,Edward,H. (Hrsg.) : Toward a General Theory of Action, N.Y. 1962

Parsons,Talcott : Social Structure and Personality, N.Y. 1964

Parsons,Talcott : The Social System, Toronto 1964 a

Parsons,Talcott : "An Outline of the Social System" in : Parsons,Talcott et al. (Hrsg.) : Theories of Societies, Bd.I, N.Y. 1965

Parsons,Talcott : Sociological Theory and Modern Society, N.Y.; London 1967

Parsons,Talcott : Society : Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs 1966

Parsons,T. : Sozialstruktur und Persönlichkeit, Frankfurt 1968

Parsons,T. : The Structure of Social Action, 2 Bde., N.Y. 1968

Parsons,Talcott : Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1975

Passow,Franz : Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Darmstadt 197o

Pepper,S.C. : The Source of Value, Berkeley 1958

Perry,R.B. : Realms of Value. A Critique of Human Civilization, Cambridge 1954

Perls, Hugo : Plato. Seine Auffassung vom Kosmos, Bern, München 1966

Peters,Henry,N. : "Toward a Behavioral Theory of Value" in : ETC., A Review of General Semantics 12, 1955

Petrini,F. : "Changes in Goals and Values" in : Sociologia Ruvalis 4, 1964

Philippson,R. : "Das 'Erste Naturgemäße'" in : Philologus 87, 1932

Platon : Sämtliche Werke, Bd. 1-6, Hamburg 1957-59

Ponsioen,J.A. : The Analysis of Social Change Reconsidered, S'Gravenhage 1962

Popitz,Heinrich : "Soziale Normen" in : Europäisches Archiv für Soziologie 2, 1961

Popitz,Heinrich : Der Begriff der Sozialen Rolle als Element der Soziologischen Theorie, Tübingen 1967

Popper,K.R. : Die offen Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Bern u. München, 2.Aflg. 197o

Prauss,Gerold : Platon und der logische Eleatismus, Berlin 1966

Proust,Marcel : Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Bd. 1-13, Frankfurt a.M. 197o

Radcliffe-Brown,A.R. : "Social Sanction" in : Seligman,E.R.A. (Hrgs.) : Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 13, N.Y. 1934

Raphael,Max : Theorie des geistigen Schaffens auf marxistischer Grundlage, Frankfurt a.M. 1974

Reinhardt,Karl : Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie, Frankfurt a.M., 2.Aflg. 1959

Reuter,E.B. : Handbook of Sociology, N.Y. 1941
Ribeiro,Darcy : Der Zivilisatorische Prozess, Frankfurt a.M., 1.Aflg. 1971
Riecken,H.W./Homans,G.C. : "Psychological Aspects of Social Structure" in : Lindzey,G. (Hrsg.) : Handbook of Social Psychology, Bd. II., Cambridge 1954
Ritsert,Juergen : Handlungstheorie und Freiheitsantinomie. Berlin 1966
Ritter,Joachim : Metaphysik und Politik, Frankfurt 1969
Rolfes,Eugen : Die Philosophie des Aristoteles, Leipzig 1923
Rombach,H. et al. (Hrsg.) : Das Neue Lexikon der Pädagogik, 4 Bde., Freiburg; Basel; Wien 197o/71
Rommetveit,Ragnar : Social Norms and Roles, Oslo 1955
Rose,A.M. (Hrsg.) : Human Behavior and Social Process, Boston 1962
Rose,A.M. : "Sociology and the Study of Values" in : British Journal of Sociology 7, 1956
Rosenberg,M./Suchman,E.A./Goldsen,R.K. : Occupation and Values, Glencoe 1957
Rosenthal,David : "The Selection of Stimulus Words for Value" in : Journal of Abnormal and Social Psychology 5o, 1955
Rosenzweig,Saul : "Norm and the Individual in the Psychologist's Perspective" in : Reymert,M.L. (Hrsg.) : Feelings and Emotions, N.Y 195o
Rudolph,W. : Die amerikanische 'Cultural Anthropology' und das Wertproblem, Berlin 1959
Rüfner,Vinzent : Grundbegriffe Griechischer Wissenschaftslehre, Bamberg 1947
Ruesch,Juergen/Bateson,Gregory : Communication, N.Y. 1951
Rüschemeyer,Dietrich (Hrsg.) : Talcott Parsons. Beiträge zur Soziologischen Theorie, Neuwied/Berlin 1964
Ryan,Alan : Die Philosophie der Sozialwissenschaften, München 1973
Sartre,Jean-Paul : Das Sein und das Nichts, Hamburg, 5.Aflg. 1974
Scott,W.A. : "Cognitive Consistency, Response Reinforcement, and Attitude Change" in : Sociometry 22, 1959
Scott,W.A. : Values and Organizations, Chicago 1965
Seligman,E.R. (Hrsg.) : Encyclopaedia of the Social Sciences, 15 Bde., N.Y. 195o
Sève,Lucien : Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin, 2.Aflg. 1973
Shepardson,H. : "Value Theory in the Prediction of Political Behavior" in : American Anthropologist 64, 1962
Sherif,Muzafer : The Psychology of Social Norms, N.Y. 1936
Shibutani,Tamotsu : Society and Personality, Englewood Cliffs 1961

Siebel,Wiegand : "Rang und Autorität" in : Soziale Welt 13, 1962
Siegfried,Walter : Der Rechtsgedanke bei Aristoteles, Zürich 1947
Simmel,Georg : Philosophie des Geldes, Berlin, 6.Aflg. 1958
Simmel,Georg : Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd.1, Aalen 4.Aufl. 1964
Simmel,Georg : Soziologie, Berlin, 5.Aflg. 1968
Slotkin,J.S. : Social Anthropology, Chicago 195o
Smelser,N.J. : Theory of Collective Behavior, London 1962
Smelser,N.J. : The Sociology of Economic Life, Englewood Cliffs 1963
Snell,Bruno : Aischylos und das Handeln im Drama, Philologus, Supplementband XX, Heft I, Leipzig 1928
Snell,Bruno : "Böhme, Seele und Ich bei Homer" in : Gnomon VII 1931
Snell,Bruno : Die Entdeckung des Geistes, Hamburg, 3.Aflg. 1955
Sohn-Rethel,Alfred : Geistige und Körperliche Arbeit, Frankfurt a.M., 2 Aflg. 1973
Sohn-Rethel,Alfred : "Die Formcharaktere der zweiten Natur" in : Brückner,Peter,u.a. : Das Unvermögen der Realität, Berlin 1974
Sorokin,Pitirim,H. : Society, Culture and Personality, N.Y. 1947
Spaulding,J.A. : "Of Human Values" in : Sociology and Social Research 47, 1963
Spencer,K. : Mythology and Values, Philadelphia 1957
Schilling,Kurt : Geschichte der sozialen Ideen, Stuttgart 2.Aflg. 1966
Schilling-Wollny,Kurt : Aristoteles' Gedanke der Philosophie, München 1928
Schneider,Peter Karlfried : Grundlegungen der Soziologie, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz 1968
Schoek,Helmut : Die Soziologie und die Gesellschaften, Freiburg 1964
Schreckenberg,Heinz : Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauches, München 1964
Schubert,V. : Plotin, Freiburg, München 1973
Schwartz,Eduard : Ethik der Griechen, Stuttgart 1951
Stein,Herman,D./Cloward,Richard,A. (Hrsg.) : Social Perspectives on Behavior, N.Y. 1958
Stern,Alfred : Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert München 1932
Stern,A. : Geschichtsphilosophie und Wertproblem, München/Basel 1967
Tenbruck,Friedrich,H. : "Soziale Normen" in : Raiser,L. et al. (Hrsg.) : Das Verhältnis der Wirtschaftswissenschaft zur Rechtswissenschaft, Soziologie und Statistik, Berlin 1964
Theresita,S.M. : "An Inter-class, Cross-cultural Comparison of Values" in : Sociological Analysis 26, 1965
Thomas,W.I./Znaniecki,F. : The Polish Peasant in Europe and America, N.Y. 1918

Thomas,W.I. : Person und Sozialverhalten, Neuwied 1965
Thomson,George : Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft, 2 Bde., Berlin 1968
Timasheft,N.S. : "The Basic Concepts of Sociology" in : American Sociological Review 58, 1952
Tiryakian,E.A. (Hrsg.) : Sociological Theory, Values and Sociocultural Change. Essays in honor of Pitirim Sorokin, London 1963
Tönnies,Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887
Tönnies,Ferdinand: Soziologische Studien und Kritiken, 2. und 3. Sammlung, Jena 1925/26
Tönnies,Ferdinand: Einführung in die Soziologie, Stuttgart 1965
Tolman,Edward,C. : "A Psychological Model" in : Parsons,T./Shils,E.A. (Hrsg.) : Toward a General Theory of Action, N.Y. 1962
Ulmer,Karl : Wahrheit,Kunst und Natur bei Aristoteles, Tübingen 1953
University of Toronto (Hrsg.) : Three Lectures, Toronto 1958
Utermöhlen,Oswald : Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia, Heidelberg 1967
Van der Zanden,J.W. : Sociology, N.Y. 1965
Wackernagel,Jacob : Sprachliche Untersuchungen zu Homer, Göttingen 1916
Warnke,Camilla : Die "abstrakte" Gesellschaft, Systemwissenschaften als Heilsbotschaft in den Gesellschaftsmodellen Parsons', Dahrendorfs und Luhmanns, Frankfurt a.M. 1974
Washburne,N.F. (Hrsg.) : Decisions, Values and Groups, Bd. 2, Oxford 1962
Weber,Max : Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 4.Aflg. 1973
Weber,Max : Wirtschaft und Gesellschaft, Köln 1964
Wehrli,Fritz: Hauptrichtungen des Griechischen Denkens, Zürich, Stuttgart 1964
Werner,Charles : Die Philosophie der Griechen, Freiburg, Basel, Wien 1966
White,R.K. : Value-Analysis : Nature and Use of the Method, Ann Arbor 1951
Wiehn,Erhard,R. : Individuelle Bedürfnisse und Soziale Werte, Tübingen, 1.Aflg. 1972
Wieland,Wolfgang : Die Aristotelische Physik, Göttingen 1962
Wiese,Leopold v. : Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungsgebilden der Menschen, T.1. und T.2., München, Leipzig 1929
Wiese,Leopold v. : Philosophie und Soziologie, Berlin 1959
Wiese,Leopold v. : Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Bern und München, 2.Aflg. 1960
Wiese,Leopold v. : Geschichte der Soziologie, Berlin, 9.Aflg. 1971
Willi,J.Victor : Grundlagen einer empirischen Soziologie der Werte und Wertsysteme, Zürich 1966

Williams,Robin,M.Jr. : "The Sociological Theory of Talcott Parsons" in : Black,M. (Hrgs.) : The Social Theories of Talcott Parsons, Englewood Cliffs 1961
Wilson,Logan/Kolb,William,L. : Sociological Analysis, N.Y. 1949
Wittmann,Michael : Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 192o
Wössner,J. : Sozialnatur und Sozialstruktur, Berlin 1965
Wollff,E. : "Snell, Aischylos" in : Gnomon 5, 1929
Wolff,K.H.(Hrsg.) : Emile Durkheim, Columbus 196o
Woodruff,Asahel,D. : "The Concept-Value Theory of Human Behavior" in : The Journal of General Psychology 4o, 1949
Woodruff,Asahel,D./Di Vesta,Francis,J. : "The Relationship between Values, Concepts and Attitudes in : Educational and Psychological Measurement 8, 1948
Wright,George,H.v. : Norm and Action, London 1963
Young,Kimball : Social Psychology, N.Y. 2.Aflg. 1944
Young,Kimball : Sociology, N.Y., 2.Aflg. 1949
Zeller,Eduard : Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Abth.1. Leipzig, 4.Aflg. 1889; Abth.2. Leipzig, 3.Aflg. 1879
Zetterberg,Hans,L. : "Theorie, Forschung und Praxis in der Soziologie" in : König,R. (Hrsg.) : Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd.1, Stuttgart 1962
Znaniecki,F. : The Method of Sociology, N.Y. 1934
Znaniecki,F. : Social Actions, N.Y. 1936
Znaniecki,F. : Cultural Science, Urbana 1952

Lebenslauf

1o.12.48	Geboren als zweites Kind des Kaufmanns Herbert Prösel und seiner Frau Helen, geb. Polzin
Ostern 1955	Schuleintritt in eine Hagener Grundschule. Besuch dieser Schule bis
Ostern 1959	Aufnahme an das Ricarda-Huch -Gymnasium in Hagen. Dort blieb ich bis
1968	Ablegen der Abiturprüfung
WS 1968/69	Beginn des Studiums mit den Fächern Biologie und Psychologie in Bonn an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität.
SS 1969	Beginn des Studiums der Pädagogik/ Erziehungswissenschaften an der Pädagogischen Hochschule Worms.
WS 1969/7o	Fortsetzung des Studiums der Pädagogik/ Erziehungswissenschaften an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund.
WS 197o/71	Vordiplom an der PH Dortmund
WS 1971/72	Erste Staatsprüfung für das Lehramt an der Grundschule und Hauptschule, ebenfalls an der PH Dortmund.
WS 1973/74	Diplom in Pädagogik an der PH Dortmund.
SS 1974	Beginn des Promotionsvorhabens
SS 1974	Lehrauftrag an der Fachhochschule Hagen, Abteilung Sozialarbeit und Sozialpädagogik.
WS 1974/75	Beginn der Lehrtätigkeit als wissenschaftliche Assistentin(m.d.V.b.) für das Fach Soziologie an der PH Ruhr, Abteilung Hagen.
WS 1977/78	Beendigung des Promotionsvorhabens mit der mündlichen Prüfung am 2o.Okt.1977 und der vorliegenden Arbeit an der PH Dortmund.